*Christina Aus der Au*

# Achtsam wahrnehmen

*Eine theologische Umweltethik*

NEUKIRCHENER

Umweltethik befasst sich mit Lebewesen oder mit Ökosystemen, je nachdem, ob sie ihre Wurzeln in der Ökologie oder in der theologisch-philosophischen Tradition hat. Die Ethik, welche hier in Anlehnung an die Prozessphilosophie vertreten wird, richtet ihr Augenmerk darauf, wie wir Menschen andere Lebewesen und Systeme erfahren und erleben. Damit stellt sich die Frage nach der Art und Weise unserer Wahrnehmung. Dies ist auch die Blickrichtung theologischer Ethik, die dafür plädiert, die Umwelt auf eine ganz bestimmt Weise, nämlich im Geist der Liebe wahrzunehmen.

**Christina Aus der Au**, geb. 1966 in Luzern, Studium der Rhetorik in Tübingen, Studium der Theologie in Zürich. 2002 Promotion in Zürich, seit 2002 Assistentin für Dogmatik an der Universität Basel.

**NEUKIRCHENER**

ISBN 3-7887-2012-3



NEUKIRCHENER



Christina Aus der Au

# Achtsam wahrnehmen

## Eine theologische Umweltethik

Neukirchener

Verlagsgesellschaft des Erziehungsvereins mbH, Neukirchen-Vluyn

Umschlaggestaltung: Hartmut Namislow
Druckvorlage: Christina Aus der Au
Gesamtherstellung: WB-Druck GmbH & Co. Buchproduktions KG
Printed in Germany
ISBN 3-7887-2012-3

Die vorliegende Arbeit wurde von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich im Wintersemester 2001/2002 auf Antrag von Prof. Johannes Fischer als Dissertation angenommen.

# Inhalt

Degenerate sons and daughters,
Life is too strong for you -
It takes life to love Life.
Edgar Lee Masters[1]

Love neither rules, nor is it unmoved;
also it is a little oblivious as to morals
Alfred North Whitehead[2]

# Einleitung

Die Hochblüte der Umweltethik in der Philosophie und (mit der üblichen zeitlichen Verzögerung) in der Theologie ist am Abklingen. Was in den 70er Jahren gleichermassen mit Betroffenheit und Begeisterung entdeckt wurde, nämlich dass die Beziehung des Menschen zur Natur zu einem eigenen ethischen Thema gemacht werden kann bzw. muss, und was dann in den 80er Jahren den Status einer akademisch etablierten Bereichsethik erlangte, lockt heute nur noch wenige philosophische bzw. theologische Mäuse hinter dem Ofen hervor. Und während sich noch Albert Schweitzer noch bitter darüber beklagen musste, dass die Ethiker wie Hausfrauen darüber wachten, dass ihnen keine Tiere in der Ethik herumtapsten und die gute Stube verschmutzten,[3] so wurde im letzten Jahrzehnt die Auseinandersetzung mit dem moralischen Status der nicht-menschlichen Tiere (und der Natur überhaupt) geradezu obligatorisch. Diese Auseinandersetzung wurde dann aber auch so gründlich geleistet, dass heute alles gesagt zu sein scheint. Schuldzuweisungen wurden herumgeschoben und zurückgewiesen, anthropozentrische und biozentrische Positionen ausgefeilt, „deep ecologists" grenzten sich ab gegen „animal liberationists" und Begriffe wurden analysiert.[4] Nun ist das umweltethische Terrain abgesteckt und aufgeteilt, die Positionen sind ausreichend geklärt, und der vormals mit Herzblut geführte Streit scheint zu einer blossen Fingerübung für Umweltethikerinnen geworden zu sein, in welcher höchstens noch Details ausgefeilt werden können.
Für den spezifisch theologischen Beitrag gilt dies allerdings nur in sehr begrenztem Masse. Die theologische Ethik hat sich häufig darauf beschränkt, die bekannten philosophisch-umweltethischen Ansätze durch die Einfügung Gottes an geeigneter Stelle zu ergänzen – aber dann ist sie tatsächlich nichts weiter als eine Wiederholung der philosophi-

1 Masters, 1997: Lucinda Matlock.

2 Whitehead, 1978: 343/613 (im folgenden zitiert als PR, wobei die erste Seitenzahl jeweils diejenige dieser Ausgabe ist, die zweite diejenigen der deutschen (Whitehead, 1987).

3 Vgl. Schweitzer, 1990, Bd. 2, S. 379.

4 Vgl. dazu z.B. Krebs, 1999 oder Ott, 2000.

schen Diskussion und somit überflüssig.[5] Ob Tiere eine unsterbliche Seele haben[6] oder eigene Rechte[7] bzw. Interessen,[8] ob die Verantwortung des Menschen für die Natur mit dessen Gottebenbildlichkeit[9] oder seiner Moralfähigkeit[10] begründet wird, das mag sich zwar in der Terminologie und der inhaltlichen Argumentation unterscheiden, nicht aber in der Struktur.

Die Fragestellung der Ethik bleibt hüben wie drüben dieselbe: Wie *begründe* ich einen bestimmten moralischen Status bestimmter Individuen? Ob dafür mit oder ohne Verweis auf Gott argumentiert wird, ist demgegenüber sekundär. Weil sie sich schon die Fragestellung von der Philosophie vorgeben lässt, bietet eine solche theologische Ethik keine echte Alternative zu einer philosophischen Umweltethik, sondern bleibt lediglich eine Variante davon. Und mag sie auch ihre Antwort auf religiöse Weise formulieren, so scheint dies beinahe nicht mehr als eine Geschmacksfrage zu sein.

Diese Arbeit ist demgegenüber von der Überzeugung geleitet, dass theologische Ethik eine grundsätzlich andere Zugangsweise bedeutet. Nicht dass Normen und Werte theologisch begründet werden sollen, ist das eigentlich Theologische der theologischen Ethik, sondern das Angebot einer ganz spezifischen Form der Wahrnehmung des eigenen Selbst, der anderen Menschen und der nicht-menschlichen Umwelt. Damit einher geht auch ein neues Verständnis dessen, was Normativität und ethische Rationalität bedeutet und was es heisst, ein moralisches Subjekt zu sein.

Die Grundfrage der hier vorgeschlagenen theologischen Umweltethik lautet deswegen weder: „Wie müssen wir uns verhalten, um überleben zu können?“, noch: „Welche Normen und Werte erlegen mir welche Handlungsmaximen auf?“, sondern: „Was bedeutet es für meine Wahrnehmung der Umwelt, dass ich mich aus Gottes Liebe und Rechtfertigung heraus verstehe?“ Das christliche Ethos ist die *Grundlage* einer theologischen Ethik, nicht das, was in deren Vollzug zu beweisen wäre.

Aus diesem Grund kann eine solche Umweltethik nicht mit Argumenten vertreten werden, die *per se* alle rational denkenden Menschen überzeugen würden. Man kann widerspruchsfrei ganz anderer Meinung sein. Für eine solche Ethik kann nur mit Geschichten und Beispielen geworben werden, welche die Zuhörerin zum Mitfühlen

5 Vgl. Luhmanns bekanntes Diktum, dass die Theologen „nur [wiederholen], was ohnehin gedacht und gemeint wird ohne spezifisch religiösen Bezug.“ (Luhmann, 1986: 183ff).
6 Drewermann, 1990.
7 Regan, 1983.
8 Singer, 1975.
9 Lochbühler 1996.
10 Passmore, 1980a.

und Miterleben verlocken sollen, sodass ich nachher fragen kann: Empfindest Du hier nicht auch so? Die Plausibilität kann dann *ex post* einleuchten – ist aber nicht *ex ante* zwingend.
Scheint die Umweltethikdiskussion überhaupt generell heute etwas festgefahren, so gilt dies im speziellen für die Auseinandersetzung zwischen Anthropozentrikerinnen und Allozentrikerinnen.[11] Nash hat in seiner Monographie die angelsächsische Entwicklung zu einer bio- bzw. physiozentrischen Umweltethik nachgezeichnet als ein Ringen des Liberalismus um eine immer grössere Ausweitung des Kreises derjenigen, die zur moralischen Gemeinschaft gehören sollen.[12] Umfasste die Magna Charta 1215 noch die Adligen alleine, so erweiterte sich die moralische Gemeinschaft sukzessive um Nicht-Adlige, um Nicht-Männer, um Nicht-Weisse und um Nicht-Christen. Nun ist es also die Erweiterung um Nicht-Menschen, für die es an der Zeit sein soll. Ich halte Nashs Schlussfolgerung für sehr einleuchtend, nämlich dass sich Anthropo- und Allozentrismus theoretisch gar nicht so sehr unterscheiden. Beide gehen aus von einer (mehr oder weniger streng) abgegrenzten moralischen Gemeinschaft, seien dies nun alle Menschen oder alle leidensfähigen (bzw. lebenden bzw. überhaupt existierenden) Objekte. Ausserhalb dieser Gemeinschaft befinden sich alle diejenigen Objekte, die keine eigene moralische Relevanz haben. Die Differenz zwischen den verschiedenen Zentrismen ist so keine qualitative Differenz, sondern eine rein graduelle. Das zeigen auch die analogen Schwierigkeiten, welche bei der Abgrenzung der einen zur nächsten Gruppe entstehen. Dazwischen haben wir immer die Streitfälle der sogenannten „marginal cases", seien es die unheilbar komatösen Menschen, die Primaten oder die Viren.
Für philosophisch und auch theologisch interessanter halte ich daher die Auseinandersetzung zwischen den sogenannt individualistischen und den holistischen Umweltethiken bzw. den *shallow* und den *deep ecologists*, wie sie Arne Naess polemisch und wirkungsvoll genannt hat.[13] Hier geht es um das Verhältnis des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft – nicht nur moralisch, sondern auch epistemologisch oder sogar ontologisch.[14] Ist es die Summe der Einzelnen, aus der sich das Ganze konstituiert und ist die Gemeinschaft dem Einzelnen gegenüber

11 Mit „allozentrisch" meine ich „nicht-anthropozentrisch", also alle diejenigen Ansätze die eben „etwas anderes" (eben: allos, gr.: ein anderer) als nur Menschen (anthropos, gr.: Mensch) für moralisch relevant halten. Dazu gehören Pathozentrismus, Biozentrismus und Physiozentrismus (der im Unterschied zum Ökozentrismus auch Ganzheiten wie Arten oder Gemeinschaften als Individuen betrachtet).

12 Vgl. Nash, 1989.

13 Zum ersten Mal in einem Vortrag 1972 in Bukarest, vgl. Naess, 1973.

14 Ich werde mich allerdings hier nicht auf die Äste der Ontologie herauslassen, sondern möchte meine Betrachtungen unter dem Stichwort der „Wahrnehmung" gelesen sehen. Mehr dazu im Kap. 6.

sekundär? Oder müssen wir von der Gemeinschaft ausgehen und entpuppt sich der vor aller Gemeinschaft bestehende Einzelne am Ende als eine Abstraktion?
Die Tatsache, dass dasselbe Verhältnis auch in der politischen Philosophie unter dem Stichwort „Kommunitarismusdebatte“[15] oder in der Auseinandersetzung um individuelle oder kollektive Menschenrechte diskutiert wird, untermauert die Grundsätzlichkeit dieser Frage.

Im *ersten Teil* soll mit der exemplarischen Darstellung von einigen individualistischen und holistischen Ansätzen deutlich gemacht werden, worin sich diese genau unterscheiden. Diese werden hier primär als typologische Vertreter von Individualismus bzw. Holismus behandelt; eine umfassende Darstellung und Würdigung dieser Positionen ist an vielen Orten schon geschehen und liegt nicht in der Absicht dieser Arbeit. Ich werde mich zudem auf nicht-anthropozentrische Ansätze beschränken – nicht weil ich der Überzeugung wäre, anthropozentrische Ansätze würden sich von vornherein für eine Umweltethik disqualifizieren,[16] sondern weil meine Hauptunterscheidung diejenige zwischen Individualismus und Holismus ist und sich der Anthropozentrismus in dieser Hinsicht nicht von Patho- und Biozentrismus unterscheidet.[17]
So werde ich in der Darstellung der einzelnen Ansätze vor allem auf diejenigen Punkte eingehen, aus denen die Hauptgründe hervorgehen, weshalb weder Individualismus noch Holismus vollständig zu befriedigen vermögen. Damit möchte ich auf keinen Fall den Eindruck erwecken, dass ich die betreffenden Ansätze geringschätzen würde. Im Gegenteil, die Konzentration auf das Individuum war eine unverzichtbare und in ihrer Befreiungskraft unschätzbare Entwicklung der Aufklärung, während der Holismus die Konsequenz aus der gleichermassen unhintergehbaren Entwicklung der Ökologie darstellt.
Die Stärken der entsprechenden Positionen sind aber schon in vielen Publikationen gewürdigt worden, sodass ich sie hier explizit auf meine Kritikpunkte hin darstellen und befragen möchte.
Diese Kritik liegt auf drei unterschiedlichen Ebenen:
Erstens betrifft sie die innere Kohärenz der jeweiligen Ansätze. Dazu sollen exemplarisch die wichtigsten Positionen dargestellt und auf ihre impliziten Grundannahmen untersucht werden. So argumentieren z.B. viele individualistische Ethikerinnen mit dem Begriff des „Wertes“, ohne sich über dessen Voraussetzungen und Grenzen Rechenschaft

15 Vgl. z.B. Reese-Schäfer 1994.
16 Dieser Ansicht ist z.B. Tom Regan, vgl. Regan, 1981: 19.
17 In anderer Hinsicht natürlich schon, aber die Diskussion des Anthropozentrismus wäre nochmals eine eigene Arbeit, vgl. dazu z.B. Grey, 1993; Hayward, 1997; O. O'Neill, 1997; Scherer, 1982; Sessions, 1991; Steverson, 1996; Sylvan, 1994; Tuuk, 1999; Watson, 1983.

abzulegen. Umgekehrt beziehen sich Holistinnen gerne auf die Ökologie und deren Begrifflichkeit und ignorieren dabei, wie sehr sich die Wahrnehmung der Ökologie in den letzten Jahrzehnten verändert hat.
Zweitens liegt ein Problem darin, dass (auf beiden Seiten) „die Natur" sehr willkürlich gesehen und damit unzulässig vereinfacht dargestellt wird. Individualistinnen betrachten die Natur als eine Ansammlung von individuellen und klar abgrenzbaren Lebewesen, was es z.B. schwierig macht, klonalen Pflanzen und Tieren oder der ökologischen Vernetztheit Rechnung zu tragen. Holistinnen wiederum argumentieren mit eben dieser Vernetztheit und geraten damit in Gefahr, die (zumindest für unsere Wahrnehmung) unzweifelhaft vorhandene Individualität von einigen Tieren und deren Bedeutung für die moralische Relevanz zu ignorieren.
Drittens werde ich mich mit der sittlichen Orientierungskraft[18] einer solchen Ethik auseinandersetzen. Immer wieder wird nämlich die Frage gestellt, wie denn eine philosophische bzw. theologische Umweltethik umgesetzt werden kann. Ansätze, die auf universalen Prinzipien beruhen (und dies gilt für den Individualismus wie für den Holismus) haben Schwierigkeiten zu begründen, wie sie von der kognitiven Anerkennung solcher Prinzipien zu entsprechenden Handlungsanleitungen kommen. So ist z.B. die Frage nach der sittlich orientierenden Kraft von „Wert des Individuums" dabei ebensowenig geklärt wie diejenige von Begriffen wie „Gleichgewicht des Ökosystems".

Der *zweite Teil* soll dann der Ausarbeitung und Darstellung eines alternativen Entwurfs gewidmet sein. Ausgehend von der Kritik im ersten Teil möchte ich in der Konzeption eines relationalen Individuums sowohl die Anliegen des Individualismus als auch des Holismus miteinander verbinden. Dazu werde ich mich vor allem auf die Prozessphilosophie beziehen, die im vierten Kapitel dargestellt wird. Diese führt in ihrer Konsequenz zu einem Handlungsbegriff, der sich von demjenigen in der traditionellen[19] Ethik unterscheidet. Das fünfte

18 „Sittlich" hat in der Philosophiegeschichte unterschiedliche Bedeutungen: zum einen ist damit der gesamte Bereich dessen gemeint, womit sich die Ethik beschäftigt. Zum anderen bezeichnet es den Bereich der „inneren Gesinnung" in Abgrenzung zu demjenigen, was durch das Recht geregelt ist. Und zum dritten stellt Hegel den deontologischen Moraltheorien die Sittlichkeit von Institutionen wie Staat und Familien gegenüber, die vom „Sollensmodus" der Prinzipien nicht erfasst werden. (Vgl. Art. „Sittlichkeit; Sittenlehre" im Historischen Wörterbuch der Philosophie, hg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 9, 907ff.). Ich gebrauche im folgenden „sittlich" im Sinne des letzteren, als eine aus der Tradition herausgewachsene und gemeinschaftsimmanente Normativität, deren Rechtfertigung sich allerdings im argumentativen Diskurs noch erweisen muss.
19 Unter „traditioneller Ethik" verstehe ich im folgenden diejenige, welche sich in der Tradition Kants am „richtigen Handeln" orientiert (im Gegensatz zur

Kapitel behandelt deshalb das Verhältnis von Handlung und handelndem Subjekt. Damit ändert sich allerdings die Fragestellung der Ethik, und diesem Punkt ist das sechste Kapitel gewidmet. Diese Untersuchung führt zur Frage nach der Wahrnehmung, in prozessphilosophischer Terminologie nach der Existenzweise des Selbst in der Umwelt. Das Wesen und die Rolle der Wahrnehmung wird im siebten Kapitel entfaltet. Ethik beschränkt sich aber nicht auf die Beschreibung unterschiedlicher Wahrnehmungen.[20] So möchte ich eine spezielle Form der Wahrnehmung, nämlich die Achtsamkeit, auszeichnen und dies im achten Kapitel unter Bezugnahme auf die Prozessphilosophie einerseits und das christliche Ethos andererseits begründen. Ich vergleiche dasjenige, was unsere Wahrnehmung ausrichtet, mit demjenigen, was die Theologie den Heiligen Geist nennt und komme so zur Pneumatologie. Im letzten Kapitel schliesslich skizziere ich die konkreten Konsequenzen, welche diese Art der Wahrnehmung im Umgang mit umweltethischen Problemen haben könnte.

Ausgangspunkt für diese Überlegungen war mein Unbehagen an den traditionellen Ethiken, das ich auch in Seyla Benhabibs Kritik an Rawls wiedergefunden habe: „Wenn alles, was dieses „Selbst" zu einem körperhaften, fühlenden und leidenden Wesen macht – sein Gedächtnis und seine Geschichte, seine Bindungen, seine Bezogenheit auf andere – dem Bereich der Phänomene zugerechnet werden soll, bleibt schliesslich nur eine leere Maske übrig, die alle und niemanden darstellt."[21] Der Individualismus konzentriert sich auf dasjenige, was allen jeweils moralisch relevanten Individuen gemeinsam ist – und das ist gerade *nicht* die Geschichte und seine Bezogenheit auf andere – , während der Holismus Gefahr läuft, das individuelle, fühlende und leidende Selbst zu vernachlässigen. Sowohl ein Individualismus, der vom konkreten Selbst abstrahiert als auch der Holismus, der dieses aufgehen lässt in seinen Bindungen und Bezogenheiten, verkennen und vertheoretisieren beide die Beziehung des konkreten Menschen zu seiner Umwelt.

Die vorliegende Arbeit entwirft eine Umweltethik, die weder das Individuum als personales Gegenüber noch dessen Einbettung in und Prägung durch die Gemeinschaft aufgibt, und die zudem das Handeln

gendethischen Frage nach dem „guten Leben"). Mit „traditioneller Ethik" meine ich also dasselbe, was Tugendhat mit „moderner Ethik" bezeichnet (Tugendhat, 1984a). Angesichts dessen, dass die Moderne schon eine beträchtliche Tradition aufweist und deren Fragestellung bis vor einigen Jahrzehnten die Ethik beherrscht hat, halte ich diese Bezeichnung für gerechtfertigt, auch wenn ich mir natürlich bewusst bin, dass die „nicht-traditionelle" Fragestellung um einiges älter ist.

20 Es gibt natürlich die Disziplin der ‚deskriptiven Ethik' (vgl. W. Frankena, 1972). Aber die normative Ethik zeichnet sich u.a. dadurch aus, dass sie auf gesellschaftliche und individuelle moralische Probleme reagiert, die gelöst werden müssen (vgl. zur Aufgabe der angewandten Ethik Heeger, 1993).

21 Benhabib, 1995: 179.

nicht in Normen begründet sein lässt, sondern dessen spontanes Ausgerichtetsein ernst nimmt. Obwohl ich dazu von einem prozessphilosophischen Ansatz ausgehe, begreife ich meine Arbeit als explizit theologische Ethik: sie soll die genuin christliche Symbolisierung der Lebenswirklichkeit (in diesem Fall das ‚Leben und Wandeln im Geist'[22]) in der Auseinandersetzung mit einer philosophischen Auffassung erhellen und verständlich machen.[23]
Wenn ich dabei zum Schluss komme, der dieser Arbeit auch den augustinischen Titel gegeben hat, „Liebe und tu was Du willst", so ist mit dieser Liebe nicht die „amor sui" gemeint, die egoistische Ichzentriertheit, sondern die „amor Dei", welche das liebevolle und achtsame Miteinander der Bürger und Bürgerinnen im Gottesstaat prägt.[24] Dass die nicht-menschliche Umwelt in dieser Liebe eingeschlossen werden kann, ist meine Hoffnung.

Zu danken habe ich Prof. Bernhard Schmid vom Institut für Umweltwissenschaften, der mich als Exotin in seinem Team aufnahm und den Kolleginnen und Kollegen auf den Lupsinger Versuchsflächen. Von Daniela Pauli, Jasmin Joshi, Markus Peintinger und Matthias Diemer habe ich in lustvollem Diskutieren gelernt, wie Ökologen und Ökologinnen die Natur wahrnehmen. Bedanken möchte ich mich sodann bei Prof. Johannes Fischer für alles, was ich von ihm gelernt habe und für die Erstellung des Erstgutachtens und bei PD Dr. Markus Huppenbauer für konstruktive Kritik und die Abfassung des Zweitgutachtens. Stefan Grotefeld, Joachim König und Susanne Boshammer haben wertvolle Anmerkungen zu Stil und Inhalt beigetragen. Herzlich gedankt sei auch dem Evangelischen Kirchenrat des Kantons Thurgau für den grosszügigen Druckkostenzuschuss.
Grossen Dank schulde ich zudem Prof. Reinhold Bernhardt für die fachliche und menschliche Unterstützung. Und Berthold Heymann, meinem engsten und unverzichtbarsten Gegenüber im Denken und im Leben.

22 Gal. 5,25.
23 Zur Aufgabe theologischer Ethik vgl. Fischer, 2002: 45ff.
24 Vgl. Augustinus, 1977, v.a. Buch XIV.

auf einem stuhl
liegt ein hut.
beide
wissen voneinander
nichts.
beide
sind
so dingfest.

ernst jandl

# 1 Individualistische Umweltethik

1981 formuliert Tom Regan folgende Bedingungen, die – laut ihm – von einer jeden Umweltethik erfüllt werden müssen:

> „(1) An environmental ethic must hold that there are nonhuman beings which have moral standing.
> (2) An environmental ethic must hold that the class of those beings which have moral standing includes but is larger than the class of conscious beings – that is, all conscious beings and some nonconscious beings must be held to have moral standing.“[1]

Eine Umweltethik, welche diese Bedingungen nicht akzeptiert, ist nicht falsch, so Regan, sie ist überhaupt keine Umweltethik. Natürlich weiss er, dass es hier entrüstete Einwände geben wird, und er setzt sich auch mit möglichen Gegenpositionen auseinander. Ist es z.B. logisch überhaupt möglich für eine Theorie, beide Bedingungen zu erfüllen? Er testet deswegen einerseits die *Möglichkeit* einer Umweltethik, indem er Einwände gegen die Prämisse (2) abwägt. Wenn Bewusstsein unabdingbar zur moralischen Relevanz gehörte (z.B. als *conditio sine qua non* von Interessefähigkeit oder Leidensfähigkeit), dann wäre es gar nicht möglich, diese Prämisse zu erfüllen. Andererseits geht er auf die Frage der *Notwendigkeit* von Umweltethik ein und untersucht Einwände gegen Prämisse (1). Wenn unserer moralischen Beziehung zur Umwelt Rechnung getragen werden könnte, auch ohne dass nichtmenschliche Wesen eine eigene moralische Relevanz haben, dann wäre eine spezifische Umweltethik gar nicht nötig.
Regan hält natürlich sowohl an der Möglichkeit einer Umweltethik als auch an ihrer Notwendigkeit fest, und damit an der Gültigkeit seiner zwei Prinzipien. Ob seine Widerlegungen der jeweiligen Einwände stichhaltig sind oder nicht, soll uns hier nicht weiter beschäftigen.

1 Regan, 1981: 19f.

Interessanter als das, worauf er eingeht, scheint mir hier zu sein, worauf er *nicht* eingeht.
Beide Prämissen handeln nämlich ganz selbstverständlich von „beings", von einzelnen Wesen. Für Regan ist es nicht anders denkbar, als dass mögliche Anwärter auf „moral standing" individuelle Lebewesen sind. Die Welt, wie er sie sieht, ist zusammengesetzt aus solchen „beings": Menschen, Tiere, Pflanzen und auch Steine und Berge. Die grundlegende Frage ist nun, welche dieser „beings" in einer Umweltethik eigens in Betracht gezogen werden müssen bzw. welche Eigenschaften das Kriterium dafür darstellen, dass die betreffenden Individuen moralisch „zählen". Dabei macht Regan die stillschweigende Voraussetzung, dass eine Umweltethik sich auf Individuen zu beziehen hat, dass also Umweltethik per se (und Ethik überhaupt) individualistisch ist.

## 1.1 Suchbild Individuum

Die Sichtweise, welche einer solchen individualistischen Umweltethik zugrunde liegt, ist geprägt vom „Suchbild Individuum". Ein Wald besteht letztlich aus einzelnen Bäumen, eine Gesellschaft aus einzelnen Menschen und ein Ameisenhaufen aus einzelnen Ameisen. Eine entsprechende Ethik ist deswegen fokussiert auf einzelne „beings", die für sich gesehen unter dem Gesichtspunkt ihrer moralischen Relevanz betrachtet werden: Menschen, Säugetiere, Lebewesen. Strittig ist lediglich die Grenze der Gemeinschaft derjenigen, die um ihrer selbst willen in eine Ethik einbezogen werden müssen. Von den allozentrischen[2] Vertreterinnen einer über den Menschen hinaus erweiterten Gemeinschaft wird mit dem Gedanken einer Erweiterung, ja einer Evolution der Moral argumentiert - wobei Evolution hier rein quantitativ zu verstehen ist. Nicht eine sich entwickelnde und verändernde Moral, sondern dieselbe Moral für immer mehr moralisch relevante Individuen.[3] Nash hat sehr einleuchtend dargelegt, dass diese Entwicklung dem Muster des (amerikanischen) Liberalismus folgt: Nach der Anerkennung des moralischen Status von Schwarzen, Frauen und Ureinwohnern war es nur folgerichtig, die moralische Gemeinschaft weiter zu erweitern und sich über den moralischen Status von Tieren und Pflanzen Gedanken zu machen.
Damit stellt auch eine allozentrische Umweltethik keine qualitativ neue Umweltethik dar, sondern ist die Konsequenz einer sukzessiven

2 D.h. nicht-anthropozentrisch, s.o. S. 9, Fn 11.
3 Natürlich wird eine Moral, welche die dazugehörige Gemeinschaft erweitert, von ihren Vertreterinnen auch als *bessere* Moral betrachtet. Aber dies liegt nicht im Charakter der Moral selber begründet, sondern darin, dass die Erweiterung selber schon als Fortschritt angesehen wird.

Ausweitung dessen, worauf sich Ethik beziehen soll, also des Bereichs unseres moralischen Handelns.
An dieser Stelle soll betont werden, dass bei allen einflussreichen Ethikern, welcher Couleur auch immer, selbstverständlich nur der Mensch als moralisch Handelnder in Frage kommt. Dieser epistemische Anthropozentrismus[4] – also dass wir uns immer schon *als Menschen* Gedanken über Werte und moralische Relevanz machen und insofern den menschlichen Erkenntnisstandpunkt immer schon voraussetzen müssen – liegt allen Theorien zugrunde. Wenn also der Vorschlag gemacht wird, das moralisch relevante „Zentrum" zu erweitern, um auch Nicht-Menschen miteinzuschliessen, kann sich das deshalb nur auf „moral objects", nicht aber auf „moral subjects" beziehen.[5]
Die Argumentationsstruktur einer individualistischen Umweltethik kann folgendermassen dargestellt werden:

> Prämisse 1: p ist eine moralisch relevante Eigenschaft.
> Prämisse 2: X hat p.
> Conclusio: Also hat X moralische Relevanz.

Gegenstand der Diskussion ist hauptsächlich die Prämisse 1: was ist eine moralisch relevante Eigenschaft? Leidensfähigkeit? Vernunft? Selbstbewusstsein? Subjekt-Sein? Die Prämisse 2 ist meist nur bei den sogenannten *marginal cases* strittig. Wenn etwas ein Mensch ist,[6] hat es dann immer auch Selbstbewusstsein? Und was ist mit Säuglingen? Mit dementen Personen? Und wenn etwas ein Schimpanse ist, hat es dann kein Selbstbewusstsein?
Solche Fragen sind problematisch genug, und die Literatur hat sich lange hauptsächlich darauf konzentriert. Mir geht es aber hier um etwas anderes, nämlich darum, dass darüberhinaus bei allen anthropo- und allozentrischen Ethiken vorgängig noch eine zusätzliche Prämisse impliziert wird:

> Prämisse 0: X ist ein individueller und klar abgrenzbarer Organismus.

Diese Prämisse ist nämlich weder selbstverständlich noch zwingend. Man kann auch genau das Gegenteil von dem vertreten, was Regan

4 Irrgang nennt dies im Anschluss an Teutsch auch „Anthroponomie", die allerdings bei ihm dann „ein starkes Argument zumindest für eine abgemilderte und reflektiertere Form der Anthropozentrik" darstellen soll (Irrgang, 1992: 63), vgl. auch Taylor, 1986: 14ff.

5 Bei Taylor heisst dasjenige, was wir hier mit „moral subjects" bezeichnen, „moral agents", während für ihn „moral subjects" dasjenige sind, was hier „moral objects" heisst (vgl. Taylor, 1986: 14ff).

6 Streng genommen ist natürlich diese Frage schon paradox: Wie kann *etwas jemand* sein? Vgl. dazu Spaemann, 1996.

hier postuliert, nämlich, dass eine *wirkliche* Umweltethik gerade nicht individualistisch sein *darf*, dass also diese Grundmenge nicht nur nicht alles abdeckt, was in einer möglichen Umweltethik betrachtet werden soll, sondern überhaupt selber Ausdruck einer unangemessenen, weil „unökologischen" Wahrnehmungsweise ist. Dafür hat z.B. Callicott ein Jahr *vor* der Publikation von Regans Prämissen in einem Aufsatz argumentiert, welcher eine beachtliche Wirkungsgeschichte entfaltete.[7] Er weist hier darauf hin, dass die Umweltethik eine „dreieckige Angelegenheit" sei, weil dem Allozentrismus nicht nur der Anthropozentrismus entgegenstehe, sondern auch der Holismus. Callicott als Holist kämpft dann sozusagen an zwei Fronten: nicht nur gegen diejenigen, die alleine dem Menschen ein moralisches Gewicht zugestehen wollen, sondern auch gegen die Tier- und Pflanzenschützer, welche überindividuelle Einheiten wie Ökosysteme und Arten gar nicht in ihrem Blickfeld haben.

Die individualistische Umweltethik ist für uns deshalb so plausibel, weil sie unserem moralischen Alltagsempfinden entspricht. Wir nehmen unsere Umwelt vor allem als einzelne Individuen wahr: Personen, Tiere, Bäume, Pflanzen. Wir reden zwar auch von Arten und Artenschutz, aber die meisten Menschen haben dabei ein (möglichst grosses und schönes) Individuum dieser Art vor Augen: den Sibirischen Tiger im Zoo, das Pandamännchen in China, das keine Lust mehr auf Sex hat oder den Buckelwal Humphrey, der 1990 vor der westamerikanischen Küste strandete. Während Arten abstrakt bleiben, sind für uns die Individuen konkret.[8]

Der Individualismus hat zudem auch alte und tiefe Wurzeln in unseren abendländischen, geistesgeschichtlichen Traditionen. Es ist das einzelne Ding, dem in der aristotelischen Metaphysik als Subjekt Prädikate zukommen und als Substanz Akzidentien. Es ist die individuelle Person, die im Utilitarismus für sich selber Schmerzen und Lust empfinden kann, oder die bei Kant Würde und Pflichten trägt. Es ist das einzelne Du, das in der jüdisch-christlichen Tradition von Gott angesprochen wird, der individuelle Gläubige, der sich in der Reformation als einzelner ausserhalb der katholischen Kirche stellen kann, der wagt zu wissen und zu denken.[9]

7 Callicott, 1980, s. aber schon Rodman, 1977, der allerdings nicht diese breite Wirkung hatte.

8 Die Biologinnen lassen dies auch als Folge unser stammesgeschichtlichen Entwicklung plausibel erscheinen: „Die ethologische Eichung auf einen räumlichen und zeitlichen 'Mesokosmos', eine Welt der kleinen und mittleren Größenordnungen und die Beschränkungen der Wahrnehmungsfähigkeit bzw. der Fähigkeit der Folgenabschätzung von lokalen Handlungen stehen der Globalisierung der Umweltprobleme und der Langzeitfolgen menschlichen Wirkens entgegen. So hat der Mensch als Individuum auch große Schwierigkeiten die Notwendigkeit von Artenschutz zu begreifen." Ibisch, Nieder, & Barthlott 1998: 218.

9 Vgl. dazu z.B. Dumont, 1985; Hastedt, 1998; Rudolph, 1991.

Ich möchte mich darauf beschränken, die individualistische Umweltethik anhand dreier prominenter Ansätze unterschiedlicher Typologie exemplarisch darzustellen. Der Utilitarist Peter Singer gründet seine Ethik auf den Gedanken der gleichen Erwägung von Interessen,[10] der Kantianer Tom Regan geht aus vom Begriff des Rechtes,[11] und Paul Taylor gründet seine biozentrische Ethik auf das Gut des Lebewesens und die Würde, die es aufgrund dessen in unserer Weltsicht haben soll. Diese Darstellungen sind wie gesagt alles andere als vollständig, und setzen die Anerkennung der unbestrittenen Innovation der Theorien und der Verdienste ihrer Vertreter voraus. Sie sollen lediglich die These belegen, dass der nicht-anthropozentrische Individualismus *als solcher* in Schwierigkeiten führt, weil er individuellen Lebewesen eine moralisch relevante Qualität (Interesse, Recht) zuschreibt bzw. dafür argumentieren muss, dass der Mensch eine solche anerkennen soll, ohne dies letztlich begründen zu können.

### 1.1.1 Peter Singer: Alle Interessen zählen gleich

Der australische Philosoph Peter Singer ist wahrscheinlich derjenige, welcher die Diskussion um Mensch und Tier (und dann vor allem um Embryonen und geistig Behinderte) in den deutschsprachigen Ländern in das Bewusstsein einer grösseren Öffentlichkeit gebracht hat. Auf dem Hintergrund der Vergangenheit des Dritten Reichs gewannen seine provokativen Thesen vor allem in den deutschsprachigen Ländern eine Brisanz, welche ihn weit über philosophische Kreise hinaus berühmt und berüchtigt gemacht haben. Sein Anliegen ist es dabei aber nicht, den Behinderten ein Recht auf Leben *ab*zusprechen, sondern den Tieren (zumindest einigen Tieren) das Recht auf Wohlergehen *zu*zusprechen.

Singer beginnt eigentlich sehr konventionell. Ethik ist für ihn die Rechtfertigung der eigenen moralischen Massstäbe von einem universalen Standpunkt aus.[12] Dazu beruft sich Singer nicht nur auf Bentham und Kant, sondern auch auf Moses und die Stoiker, auf David Hume, Adam Smith, John Rawls und Jürgen Habermas. Ethik ist

10 „The essence of the principle of equal consideration of interests is that we give equal weight in our moral deliberations to the like interests of all those affected by a possible actions." Singer 1993: 21.

11 „To say that it possesses inherent worth is to say that its good is deserving of the concern and consideration of all moral agents, and that the realization of its good has intrinsic value, to be pursued as an end in itself and for the sake of the entity whose good it is." Taylor, 1981: 201.

12 „One could argue endlessly about the merits of each of these characterisations of the ethical: but what they have in common is more important than their differences. They agree that an ethical principle cannot be justified in relation to any partial or sectional group." Singer, 1993: 11.

immer „in some sense universal".[13] Das heisst, dass meine Handlungen nicht mit einem blossen Verweis auf mein Eigeninteresse moralisch gerechtfertigt werden können. Nur zu tun, was *mir* nützt, ist im besten Falle vormoralisch – dann nämlich, wenn ich von moralischen Erwägungen noch nichts weiss. Sobald ich aber erkenne dass meine eigenen Interessen nicht einfach mehr zählen als die Interessen anderer, nur weil sie meine eigenen sind, nehme ich diesen universalen Standpunkt ein und beginne moralisch zu denken. So komme ich – so Singer – quasi automatisch in einem ersten Schritt zum Utilitarismus. Die Interessen anderer ebenfalls in Betracht zu ziehen heisst, einen Handlungsverlauf zu wählen, der möglichst vielen dieser Interessen entgegenkommt, der also die bestmöglichsten Konsequenzen für möglichst viele andere hat.[14]

Wer aber sind „die anderen"? Singers Ethik gründet auf dem Prinzip der Gleichheit. Nicht nur ich, sondern alle anderen, die ‚gleich sind wie ich': „Das Prinzip der Gleichheit aller Menschen (...) ist eine Vorschrift, die uns sagt, wie wir andere Menschen behandeln sollen."[15] „Gleich" ist dabei ein dreistelliges Prädikat: „x ist gleich wie y in Bezug auf z". Und wenn Gleichheit in Bezug auf z ein moralisches Gewicht haben soll, dann muss die Eigenschaft „z" selber ein moralisches Gewicht haben. Im Laufe der Befreiungsbewegungen der letzten Jahrhunderte wurde genau um dieses „z" gestritten. Steht „z" für die soziale Klasse, in die man hineingeboren wird? Dies wurde durch die Arbeiterbewegungen gründlich in Frage gestellt und schliesslich zu Fall gebracht. Steht „z" für das biologische Geschlecht? Damit haben die Frauenbewegungen aufzuräumen versucht. Auch Hautfarbe, Rasse oder Intelligenz sind heute als „z" diskreditiert; das einzige, was noch zählt, ist das Menschsein. Aber ist die biologische Artzugehörigkeit nicht moralisch genauso irrelevant wie die Fähigkeit, Sprache zu haben oder Bewusstsein? Singer argumentiert sehr überzeugend, dass die Definition „z = Menschsein" immer noch eine unbegründete Einschränkung ist und durch eine neue Befreiungsbewegung durchbrochen werden muss.[16]

Die einzige Grenze, die Singer anzuerkennen bereit ist, ist die Grenze der Empfindungsfähigkeit. Um ein Wesen besser oder schlechter behandeln zu können, muss dieses Wesen ein „besser" oder „schlechter" empfinden können. Und so ist der Kreis der „anderen", deren

13 Singer, 1993: 11.

14 Singer will damit allerdings nicht behaupten, dass der Utilitarismus aus der Universalität der Ethik hergeleitet werden kann. Er betrachtet die utilitaristische Position als „a minimal one, a first base that we reach by universalizing self-interested decision making." Singer, 1993: 14.

15 Singer 1996 (2. überarb. Aufl.): 32.

16 Der Titel seines ersten Buches heisst denn auch „Animal Liberation" (Singer, 1975).

Interessen gleiches Gewicht haben sollen, der Kreis derjenigen, die Schmerz empfinden können; nicht weil dies selber eine moralisch relevante Eigenschaft wäre, sondern weil dies logischerweise die Bedingung dafür ist, überhaupt Interessen haben zu können.[17]
Das Prinzip der Gleichheit wird also von Singer verstanden als das Prinzip der gleichen Erwägung von Interessen: „an interest is an interest, whoever's interest it may be."[18] Alle Menschen sind gleich, das heisst, die Interessen eines jeden Menschen sind gleichermassen in Betracht ziehen. Aber wenn es die Interessensfähigkeit ist, die zur Gleichbehandlung qualifiziert, dann kann diese nicht an die menschliche Gattung gebunden sein. Menschen sind gleich, insofern sie Interessenträger sind. Dies gilt – so Singer – aber auch für nicht-menschliche Tiere. So muss „das grundlegende Element – die Berücksichtigung der Interessen des jeweiligen Lebewesens, was auch immer diese Interessen sein mögen – (...) gemäss dem Prinzip der Gleichheit auf alle Lebewesen ausgedehnt werden, ganz gleich ob sie schwarz oder weiss sind, männlich oder weiblich, menschlich oder nichtmenschlich."[19]
Ein Interesse zu haben ist für Singer nicht abhängig davon, dass man sich dessen bewusst ist. Ihm geht es auch nicht um intellektuelle Interessen, wie z.B. Karriere zu machen oder viel Geld zu verdienen, sondern zunächst um das elementarste Interesse, keine Schmerzen zu haben. Leidensfähigkeit ist nicht eine Eigenschaft unter vielen, wie Sprachkompetenz oder Intelligenz, sondern die Vorbedingung, um überhaupt Interessen haben zu können. Ein Stein hat keine Interessen, ihm ist es sozusagen egal, ob er ruhig liegt, oder auf der Strasse herumgekickt wird. Er spürt nichts. Eine Maus hingegen hat ein Interesse daran, nicht gekickt zu werden, denn das tut ihr weh. So hat es schon Bentham formuliert: „Die Frage ist nicht: Können sie *denken*? oder: Können sie *sprechen*?, sondern: Können sie *leiden*?"[20] An diesem Interesse, nicht zu leiden, muss alles andere gemessen werden, und dieses Interesse eines jeden Individuums, das leiden kann, muss auf der moralischen Waagschale gleiches Gewicht haben.
Singer gesteht ein, dass man im Konfliktfall verschiedene Interessen gegeneinander abwägen muss, und dass dies nicht immer einfach ist.

17 Das schliesst auch nichtmenschliche Lebewesen ein – schliesst dafür z.B. menschliche Föten, die noch kein Nervensystem entwickelt haben, aus. In der ersten Auflage seiner „Practical Ethics" sieht Singer dies in den ersten achtzehn Wochen gegeben (vgl. Singer, 1984: 162f), in der zweiten Auflage ist er vorsichtiger geworden: „We have yet to consider at what point the fetus is likely to become capable of feeling pain." (Singer, 1993: 151). Aber ob achtzehn Wochen oder weniger: „until that capacity exists, an abortion terminates an existence that is of no „intrinsic" value at all." (ebd.).
18 Singer, 1993: 21.
19 Singer 1996 (2. überarb. Aufl.): 33.
20 Bentham, 1780: Chapt.17.

Wie vergleiche ich den Schmerz einer verletzten Katze mit demjenigen eines kranken Menschen? Aber Singer argumentiert zu Recht, dass Genauigkeit keine wesentliche Rolle spielt. Wenn wir nur schon annähernd die Interessen von Tieren gleich gewichten würden wie diejenigen von Menschen, müssten die meisten von uns ihre Lebensweise ziemlich radikal umstellen.

Neben dem Interesse nicht zu leiden, das von allen leidensfähigen Lebewesen geteilt wird, anerkennt Singer noch ein zweites Interesse: das Interesse an einem Weiterexistieren in der Zukunft. Dies können allerdings nur solche Lebewesen haben, die vernunftbegabt und selbstbewusst sind, „conceiving themselves as distinct beings with a past and a future."[21] Diese haben nicht nur ein Interesse daran, nicht zu leiden, sondern auch daran, nicht getötet zu werden. Und genauso wie die Leidensfähigkeit ist diese „Zukunftsfähigkeit" auch kein Proprium des Menschen. Nicht alle Menschen sind vernunftbegabt und selbstbewusst, so Singer, und nicht alle Tiere sind es nicht. Und so kommt Singer, ausgehend von seinem Prinzip der gleichen Interessenserwägung, zu einer dreiteiligen Hierarchie von Wesen:

- die leidensfähigen, zukunftsfähigen Personen,[22] die ein Interesse daran haben, nicht zu leiden und nicht getötet zu werden,
- die leidensfähigen Lebewesen, die ein Interesse daran haben, nicht zu leiden,
- die Wesen, die keine Interessen haben können.

Alle möglichen Interessen werden gleichermassen in Betracht gezogen, aber das führt mitnichten zu einer Gleichbehandlung aller Wesen. Es bedeutet nur, dass gleiche Interessen (z.B. das Interesse, keine Schmerzen zu haben) gleichviel wiegen sollen. Die moralisch entscheidende Eigenschaft von Individuen ist ihre Fähigkeit, Interessen zu haben.[23]

### 1.1.2 Tom Regan: Rechte für Tiere

Tom Regan weiss sich zwar mit Singer einig in den Schlussfolgerungen seiner Tierethik (Vegetarismus, Abschaffung der Tierversuche), nicht aber in deren philosophischen Voraussetzungen. Ihn stört an der utilitaristischen Fokussierung auf Interessen, dass diese „keinen Raum [bietet] für die gleichen Rechte unterschiedlicher

21 Singer, 1993: 131.
22 Singer unterscheidet im Anschluss an Fletcher zwei unterschiedliche Bedeutungen von „menschlich", einerseits die rein biologische, andererseits, was mit Selbstbewusstsein, Beziehungsfähigkeit, Kommunikation, Neugier, Zeitbewusstsein umschrieben werden kann. Die beiden Bedeutungen überschneiden sich, fallen aber nicht zusammen. Mit „Person" bezeichnet er diejenigen Lebewesen, welche im zweiten Sinne „menschlich" sind (vgl. Singer, 1993: 86f).
23 Auf das Verhältnis von Singers Präferenzutilitarismus zum klassischen Utilitarismus werde ich hier nicht eingehen (vgl. dazu Nogradi-Häcker 1994: 64 ff).

Individuen, weil er [sc. der Utilitarismus, CA] den Gedanken ihrer inhärenten Gleichwertigkeit nicht zulässt."[24] Die Gleichheit gilt nur für die Individuen als Träger ihrer Interessen – und reduziert die Individuen darauf, Gefässe für diese Interessen zu sein. Im Gegensatz dazu will Regan davon ausgehen, dass alle Individuen einen Eigenwert haben, und nicht nur als blosse Träger von Interessen relevant sind. Aus diesem Eigenwert folgt, dass die Individuen auch das Recht haben, „mit Respekt und in einer Weise behandelt zu werden, die sie nicht auf den Status von Dingen, von Resourcen für andere reduziert. (...) Der „'Rechts-Ansatz ' ist, glaube ich, rational die befriedigendste Moraltheorie."[25]

Grundlage für den Eigenwert und die Rechte aller Lebewesen ist: „Jeder von uns ist das empfindende Subjekt eines Lebens, eine bewusste Kreatur mit einem individuellen Wohlergehen, das für uns persönlich Bedeutung hat, ganz gleich, wie nützlich wir für andere sein mögen."[26]. Das gilt für alle Menschen ebenso wie für alle empfindenden Subjekte eines Lebens, und zwar ohne jegliche Abstufung. Jedes „subject-of-a-life" hat einen inhärenten Wert, das ihm das Recht gibt, mit Respekt behandelt zu werden.

Regan ist sich sehr wohl bewusst, dass er sich mit seinem Rückgriff auf einen Eigenwert auf wackliges Terrain begibt. Er führt dies auch dementsprechend vorsichtig ein: „Nehmen wir im Unterschied zum Utilitarismus an, Sie und ich hätten einen Wert als Individuen. Und nennen wir diesen Wert *inhärenten Wert*."[27] Oder an anderer Stelle: „To view certain individuals (e.g., moral agents) as having equal inherent value is a *postulate* – that is, a theoretical assumption."[28]

Aus diesem inhärenten Wert können nicht direkt Handlungsanweisungen abgeleitet werden, sondern er stellt lediglich eine Basis dar, aus der ein Prinzip des Respekts gefolgert werden soll: „*We are to treat those individuals who have inherent value in ways that respect their inherent value.*"[29] Oder wie er andernorts formuliert: „(A)lle haben inhärenten Wert, alle besitzen ihn gleichermassen. Und alle haben das gleiche *Recht*, mit Respekt behandelt zu werden."[30]

Der inhärente Wert ist in Regans Terminologie zu unterscheiden vom intrinsischen Wert, den gewisse Erfahrungen für Lebewesen haben (z.B. Freude oder Interessenbefriedigung). Der inhärente Wert ist nicht reduzierbar auf den intrinsischen Wert; das Individuum ist nicht darauf reduziert, Gefäss für intrinsisch wertvolle Erfahrungen zu sein. Auch

24 Regan, 1988: 38.
25 Regan, 1988: 41f.
26 Regan, 1988: 42.
27 Regan, 1988: 41 (kursiv im Original).
28 Regan, 1983: 247.
29 Regan, 1983: 248 (kursiv im Original).
30 Regan, 1988: 41 (meine Hervorhebung).

haben Wesen mit mehr oder „kultivierten“ Erfahrungen deshalb keinen höheren oder geringeren Eigenwert. Der Eigenwert kann weder erworben noch verloren werden. Dies allein garantiert, dass Individuen *als Individuen* das Recht haben, mit Respekt behandelt zu werden.
Grundlage für einen solchen unveräusserlichen Eigenwert ist die „wirklich entscheidende, die fundamentale Gleichartigkeit“,[31] die darin besteht, dass Menschen und (zumindest leidensfähige) Tiere empfindende Subjekte ihres Lebens sind. Wir alle haben ein individuelles Wohlergehen, das für uns, unabhängig von allen anderen, besser oder schlechter sein kann. Das macht Individuen zu

> „subjects-of-a-life if they have beliefs and desires; perception, memory, and a sense of the future, including their own future; an emotional life together with feelings of pleasure and pain; preference-desires and goals; a psychophysical identity over time; and an individual welfare in the sense that their experiental life fares well or ill for them, logically independently of their utility for others and logically independently of their being the object of anyone else's interests.“[32]

Den Lebewesen mit Überzeugungen und Wünschen, einem Sinn für Zukunft und Zielen wird von Regan ein Eigenwert und, als Konsequenz daraus, ein Recht zugestanden.
Ein Recht zu haben bedeutet, so Regan im Anschluss an Mill[33] und dann vor allem an Feinberg[34], einen gültigen Anspruch zu haben gegenüber jemandem, dessen Pflicht es ist, diesen Anspruch zu erfüllen. Eigentlich ist es tatsächlich nur *ein* Recht, nämlich das „Recht, mit Respekt behandelt zu werden.“[35] Im Unterschied zu Konzeptionen von juridischen Rechten[36] meint Regan hier explizit ein moralisches Recht, und dieses unterscheidet sich denn auch in signifikanten Punkten von juridischen Rechten: es ist erstens universell, zweitens ist es nicht abstufbar und drittens wird es nicht von Gott oder Menschen „erschaffen“ bzw. in Kraft gesetzt. Es ist untrennbar mit dem inhärenten Wert des Lebewesens als Subjekt seines Lebens verbunden. Damit verbindet Regan allerdings unter der Hand den Wert, den ein besseres oder schlechteres Leben für das Subjekt selber hat, unmittelbar mit einem Eigenwert, der ein Gegenüber zur Respektierung desselbigen verpflichtet. Die unterschiedlichen Definitionen und Implikationen von ‚Wert' sollen später noch gesondert betrachtet werden.[37]

31 Regan, 1988: 42.
32 Regan, 1983: 243.
33 Vgl. Mill, 1957: 66.
34 Vgl. Feinberg, 1971.
35 Regan, 1988: 44.
36 Vgl. z.B. Stone, 1974 oder Leimbacher, 1988.
37 Vgl. S. 29.

Für Regan ist es keine Sache des Gefühls, sondern es ist die Vernunft, die uns über die Wahrnehmung von Individuen als „subjects-of-a-life" und dem daraus folgenden Eigenwert zur Anerkennung eines solchen Rechtes zwingt. Getreu der kartesischen Tradition misstraut er nämlich den Gefühlen, und die Rationalität seines Ansatzes („Der 'Rechts-Ansatz' ist, glaube ich, rational die befriedigendste Moraltheorie."[38]) ist für ihn ein Kriterium für die 'richtige' Theorie: „The idea is that the hotter (the more emotionally charged) we are, the more likely we are to reach a mistaken moral conclusion, while the cooler (the calmer) we are, the greater the chances that we will avoid making mistakes."[39]

### 1.1.3 Paul Taylor: Eine Haltung der Achtung

Auch Taylor vertritt eine explizit individualistische Umweltethik, widmet er doch sein Hauptwerk „To the Earth's Wild Living *Things*".[40] Er geht aber noch einen Schritt weiter als Regan und Singer und bleibt nicht bei der Qualifizierung der nicht-menschlichen Lebewesen als Rechts- bzw. Interessenträger stehen. Taylor fragt dahinter zurück nach der Haltung, mit der ein Mensch der Natur begegnet: „I shall offer an analysis of what it means for moral agents *to adopt such an attitude* toward the natural world and make it their own ultimate moral attitude."[41] Taylors Fokus liegt deswegen nicht auf bestimmten Eigenschaften, welche ihre Träger zu moralischen Objekten machen würden, sondern auf der Haltung des Menschen, der die Lebewesen als moralische Objekte *wahrnimmt.* Er fragt nicht wie Singer und Regan danach, welche Lebewesen die Bedingungen dafür erfüllen, dass ihre Rechte bzw. Interessen respektiert werden sollen, sondern umgekehrt, welche Weltanschauung uns dazu führt, dass wir den Lebewesen in dieser ihnen angemessenen Haltung begegnen können. Die von ihm propagierten Weltanschauung, „the biocentric outlook",[42] besteht darin, dass jedes Lebewesen als Endzweck für sich selber betrachtet wird und Handlungen und Gefühle, welche dem Wohl dieses Lebewesens förderlich sind, als verpflichtend angesehen werden.
Dazu führt Taylor zwei Begriffe ein:

- das „Gut" eines Lebewesens:[43] ein *deskriptiver* Begriff für dasjenige, was im Interesse eines Wesens liegt - was nicht davon abhängt, ob dieses Wesen auch tatsächlich Interessen *hat*, sondern unabhängig von Bewusstsein seinen optimalen Zustand im

38 Regan, 1988: 41f.
39 Regan, 1983: 129.
40 Taylor, 1986 (meine Hervorhebung).
41 Taylor, 1986: 59 (meine Hervorhebung).
42 Taylor, 1986: 99.
43 „Good of a Being", Taylor, 1986: 60.

Vollbesitz seiner Kräfte gemäss seinen artgemässen Eigenschaften und Fähigkeiten bezeichnet.

- den „inhärenten Wert“[44] eines Lebewesens: ein *normativer* Begriff für dasjenige, was die Haltung des Respekts diesem Wesen gegenüber zur einzig angemessenen macht. Er besagt, dass – unabhängig von externen Wertungen – ein Zustand, in welchem das oben definierte Gut dieses Wesens realisiert wird, besser ist als einer, in welchem dies nicht geschieht.

Nur denjenigen Lebewesen, die ein eigenes *Gut* haben, kommt auch ein inhärenter Wert zu; aber nur weil sie diesen *Wert* haben, sind wir dazu verpflichtet,[45] das Gut solcher Lebewesen als einen Zweck an sich selber zu befördern. Der Wert ist die „fundamental value-presupposition of the attitude of respect“,[46] d.h. sie macht aus, dass die Haltung des Respektes die einzig angemessene Haltung solchen Lebewesen gegenüber ist.

Diese Haltung ist grundlegend für Taylors Ethik, und sie ist es auch, welche unsere Handlungen und Charakterzüge moralisch richtig und gut sein lässt.[47] Sie ist fundamental und nicht das Ergebnis davon, dass wir uns auf gewisse Prinzipien verpflichtet hätten, von denen sie sich ableiten liesse.[48] Sie lässt sich aber in einer bestimmten Weltanschauung verankern, vor deren Hintergrund sie plausibel und kohärent begründet erscheint.

Sie stützt sich auf vier Kernüberzeugungen:[49]

- Menschen und nicht-menschliche Lebewesen sind gleichermassen Mitglieder der Gemeinschaft des Lebendigen.
- Menschen sind – zusammen mit allen anderen Lebewesen – Elemente in einem interdependenten ökologischen System, und das Überleben jedes Lebewesens hängt von den Umweltbedingungen und von seinen Beziehungen zu anderen Lebewesen ab.
- Jeder individuelle Organismus hat ein (aristotelisch verstandenes) Lebensziel, worauf er, bewusst oder unbewusst, hinstrebt.

44 „Inherent Worth“, Taylor, 1986: 71, also nicht “value”. Trotzdem ist dieser Begriff natürlich demjenigen von Regan sehr ähnlich, vgl. S. 23, s.a. S. 34, Fn 9.

45 “morally committed”, vgl. Taylor, 1986: 80.

46 Taylor, 1986: 71.

47 „The central tenet of the theory of environmental ethics that I am defending is that actions are right and character traits are morally good in virtue of their expressing or embodying a certain ultimate moral attitude, which I call respect for nature.“ (Taylor, 1986: 80). Dies weist Taylor – im Gegensatz zu Regan, der auf einer kantischen Grundlage von Rechten spricht – als Tugendethiker aus (zur Tugendethik vgl. z.B. Rippe & Schaber, 1998).

48 Vgl. Taylor, 1986: 90.

49 Vgl. Taylor, 1981: 206f, s.a. Taylor, 1986: 99f.

- Menschen sind den Nicht-Menschen nicht schon aufgrund ihrer Natur überlegen.

Zusammen ergeben diese vier Überzeugungen[50] eine Vision, eine „Landkarte“[51] der natürlichen Welt, welche es uns ermöglicht, unsere Rolle darin und die Bedeutung, welche das Leben und die Natur unserer Existenz verleiht, zu sehen. Wir erkennen uns Menschen als Gleiche und doch Verschiedene innerhalb einer Welt von gleichermassen moralisch relevanten und doch nach Verschiedenem strebenden nicht-menschlichen Lebewesen.

Diese Weltsicht ist zugleich umfassend und kohärent, insofern sie ein System von Überzeugungen beinhaltet, welche sich gegenseitig stützen und bedingen. Sie ist klar und schärft unser Verständnis der Natur und unserer Rolle darin. Und sie ist konsistent mit den Beobachtungen und Hypothesen der Naturwissenschaft. Sie entspricht also – so Taylor[52] – den Standards einer philosophischen Theorie. Dies zeige nicht nur die Akzeptabilität dieser Theorie, sondern auch, dass diese Weltsicht von moralisch Handelnden unter idealen Bedingungen auch tatsächlich gewählt würde.[53]

Damit ist diese Sicht nicht *bewiesen*. Es wird nur gezeigt, dass es für rationale moralische Subjekte nachvollziehbare Gründe[54] gibt, sie als seine Weltsicht zu akzeptieren. Und damit gibt es auch gute Gründe, die damit einhergehende Haltung des Respektes vor allen nicht-menschlichen Lebewesen einzunehmen.

### 1.1.4 Kritik

Für diejenigen, die immer schon von der moralischen Relevanz von Tieren und vielleicht auch Pflanzen überzeugt sind, sind alle drei Ansätze attraktiv. Singers Kritik am Speziesismus zeigt, dass es nicht leicht ist zu begründen, warum wir uns für Embryonenschutz und gegen aktive Sterbehilfe einsetzen, aber nicht gegen Tierversuche und Fleischkonsum. Und Regan ergänzt Singers Utilitarismus um den wichtigen kantischen Punkt, dass es nicht die Interessen sind, die zählen, sondern die Individuen als nicht austauschbare und unersetzliche Träger von Rechten. Taylor schliesslich fasst die innerste Überzeugung vieler in Worte, wenn er von der Haltung des Respektes und der Achtung gegenüber der Natur spricht.

Die Frage bleibt allerdings, *warum* wir immer schon überzeugt sein sollen. Die blosse Anerkennung der Tatsache, dass andere Wesen – wie ich – auch Interessen haben, führt mich noch nicht zu einem

50 Im Original: „beliefs“, Taylor, 1986: 99.
51 Taylor, 1986: 156.
52 Vgl. Taylor, 1986: 158ff.
53 Vgl. Taylor, 1986: 161ff.
54 Nämlich seine vier Kernüberzeugungen.

Sollen. Die Beschreibung der moralischen Objekte als interessefähig impliziert noch nicht per se eine normative Qualität. Damit ist nicht gesagt, dass es nicht für die meisten Menschen plausibel ist, Tiere nicht zu quälen, weil sie „wie Du den Schmerz" fühlen. Aber es lässt sich daraus nicht rational folgern, dass fremdes Schmerzempfinden etwas ist, was meine Handlungsmöglichkeiten einschränken sollte. Um vom „So-Sein" zum „So-Sollen" zu kommen, muss irgendwo eine normative Qualität in die Beschreibung hineinkommen. Singer geht hier von Voraussetzungen aus, die seine eigene Ethik selber nicht liefern kann. Er stellt sie zwar so dar, als würde sie rein konsequent und rational vom Gleichheitsprinzip aus weiterdenken. Dabei unterstellt er aber, dass immer schon moralich geboten ist, die Interessen anderer anzuerkennen und dass wir Gleiches gleich zu behandeln haben.

Auch Regan geht aus von einem Sollen, dass er letztlich nicht begründen kann. Warum soll ein „subject-of-a-life" einen Wert haben? Und warum müssen wir diesen Wert respektieren? Der Schlüssel liegt, so scheint mir, in seiner Definition dieser Subjekte: sie haben Überzeugungen und Wünsche, Wahrnehmung, Gedächtnis, einen Sinn für ihre Zukunft, Gefühle und Schmerzempfinden, Ziele und eine psychophysische Identität.[55] Damit wird der Titel seines Buches, „The Case for Animal Rights" natürlich sehr relativiert, und nicht nur Callicott wundert sich, ob es nicht besser „The Case for Mammal Rights" heissen soll.[56] Letztlich deckt sich diese Definition mit den Eigenschaften, welche für Singer eine Person ausmachen.[57] Und wir sind wieder bei der Frage: was ist es denn, was uns dazu bringt, eine Person (sei es eine menschliche oder eine nicht-menschliche) für moralisch relevant zu halten?

Taylor hingegen begründet seine Ethik, anders als Singer und Regan, nicht mit dem Verweis auf bestimmte Eigenschaften. Zwar ist es auch bei ihm grundlegend, dass Tiere und Pflanzen ein „good-of-its-own" haben, aber dies führt uns nur dann einer Haltung des Respekts, wenn wir bereit sind, die biozentrische Sicht einzunehmen. Dies zu tun, gibt es – so Taylor – rationale Argumente: obwohl auch eine ausbeuterische Haltung die Kriterien für eine philosophisch gesunde, moralische Theorie ebenso gut erfüllen könnte wie die Haltung des Respekts,[58] so würde doch ein „ideally competent evaluator of world views"[59] letztere wählen. Er hat nämlich zudem auch die Fähigkeit zur "heightened awareness of the reality of individual organisms' lives",[60]

55 Vgl. Regan, 1983: 243.
56 Callicott, 1989a: 40.
57 Vgl. Singer, 1984: 104f.
58 Vgl. Taylor, 1986: 96.
59 Taylor, 1986: 162.
60 Taylor, 1986: 164.

und weil die Haltung des Respektes von den „particular distortions“[61] des Schäfers und der „one-sidedness“[62] des Jägers befreit, ihnen verunmöglichen, einen Koyoten oder einen Fasan als das zu sehen, was sie sind, so ist diese Haltung der Realität der Individuen angemessener.
Es geht nicht um die moralische Überlegenheit *unserer* Sichtweise – das stellt Taylor klar,[63] sondern um die epistemische. Das Problem ist allerdings, dass wir die verzerrte und einseitige Sicht erst als solche wahrnehmen, wenn wir sie verlassen haben. Für Jäger und Schäfer ist ihre Sicht vollständig, und nur aus der Haltung des Respektes heraus können wir deren Beschränktheit sehen. Aber warum soll gerade die Haltung des Respekts der Realität des Wolfs und der Ratte angemessener sein als die nüchterne Funktionalisierung? Was sind die Kriterien, anhand derer wir – losgelöst von jeder Sichtweise, die wir ja beurteilen wollen – die Angemessenheit überprüfen können? Letztlich verweist Taylor auf die Hinwendung zu einem „ethical ideal“ als dem „summum bonum“,[64] welches uns dazu geneigt macht, diese Sichtweise zu übernehmen. Und diese Hinwendung ist nichts weniger als eine Bekehrung: „it should be evident (...) that an *inner* change in our moral beliefs and commitments is the first, indispensable step. (...) Psychologically, this may require a profound moral reorientation.“[65] An dieser moralischen Reorientation hängt unsere Haltung und unsere Wahrnehmung.
Damit haben alle drei individualistischen Ansätze neben ihrer unhinterfragten Fokussierung auf das Individuum noch ein zweites Problem: die Frage nach der Begründung ihrer sittlichen Orientierungskraft. Worin liegt das Sollen begründet, das uns auferlegt, unser Handeln bzw. unsere Haltung an einer Singerschen, Reganschen oder Taylorschen Ethik auszurichten?

## 1.2 Wert

Die Antwort auf diese Frage lautet häufig – nicht nur von nicht-anthropozentrischen Umweltethikerinnen, sondern auch von Laien – : Weil Lebewesen (oder schmerzempfindliche Wesen oder Wesen mit Interessen) 'in sich und für sich selber' einen Wert haben. Dies ist allerdings nicht die Lösung des Problems, sondern tatsächlich ein Teil des Problems selber.

61 Taylor, 1986: 126.
62 Taylor, 1986: 127.
63 „(W)e cannot justify the attitude of respect for nature by giving *moral* reasons for taking it. All moral reasons are themselves determined by the principles of a valid ethical system.” (Taylor, 1986: 98).
64 Vgl. Taylor, 1986: 311.
65 Taylor, 1986: 312f.

Bei Regan hat sich schon abgezeichnet, dass Wert ein sehr grundlegender Begriff in der Diskussion ist, und das gilt für die gesamte umweltethische Diskussion,[66] wie ein Blick in die Inhaltsverzeichnisse der beiden wichtigsten englischsprachigen Zeitschriften für die Umweltethik, *Environmental Ethics* und *Environmental Values*, zeigt. Vor allem im angelsächsischen Bereich[67] ist der Eigenwert nicht-menschlicher Lebewesen oder gar von Arten, Flüssen und Landschaften ein unverzichtbares und fundamentales Element einer nicht-anthropozentrischen Umweltethik.[68] Die entsprechende Terminologie ist allerdings alles andere als einheitlich. So bezieht sich Taylor explizit auf Regan und meint, „his concept of ‚inherent value' and my ‚inherent worth' are essentially identical."[69] Er unterscheidet zudem zwischen ‚intrinsic value', 'inherent value' und ‚inherent worth'.[70]
Der Begriff des Wertes hat im Laufe der letzten 30 Jahre einen nicht unwesentlichen Bedeutungswandel erfahren. Die Hauptfrage der Wertediskussion um Max Scheler, Nicolai Hartmann und andere war: Was *sind* Werte? Die Frage heute lautet: Was *hat* Wert? Damit verlagert sich der Schwerpunkt von den Werten zu den Wertträgern: statt um das Wesen von Liebe und Gerechtigkeit und deren Realisierung *im Handeln* streitet man sich um den Wert von Tieren und Pflanzen und dessen Konsequenz *für unser Handeln*. Die Diskussion ist damit nicht einfacher geworden; diese scheinbar einfache Antwort, „hat einen Wert", auf die Frage nach der moralischen Relevanz der Natur führt sofort zu unzähligen weiteren Fragen: Macht es Sinn, von einem Eigenwert auch nicht-menschlicher Lebewesen zu sprechen und wenn ja, wie muss man sich diesen vorstellen? Was heisst es, einen Wert zu haben? Können überhaupt andere Wesen als der Mensch einen Wert haben? Wird er diesen vom wertenden Menschen zugesprochen (und wenn ja, wie? beliebig? abhängig von deren Eigenschaften?) oder ist er einfach „da"? Gibt es verschiedene Arten von Wert? Was ist der Unterschied zwischen Wert und Würde? Und worin besteht die Beziehung zwischen Wert und moralischer Relevanz?
Ich möchte zunächst eine „Taxonomie der Werte" zusammenstellen, die von verschiedenen Umweltethikern vertreten werden und an-

66 Dies gilt zudem für die individualistische wie auch für die holistische Umweltethik. Ich werde hier also vorgreifen, um im Schema auf Seite 31 einen mehr oder weniger vollständigen Überblick über die verschiedenen Arten und Definitionen von Wert geben zu können.
67 Die deutschsprachige Umweltethik konzentriert sich interessanterweise eher auf den Begriff der Rechte und Pflichten (z.B. Leimbacher, 1988) oder (vor allem in der Schweizer Diskussion) auf den Begriff der Würde (Sitter-Liver, 1996, Münk 1997, Praetorius & Saladin, 1996, Balzer, Rippe, & Schaber, 1997).
68 Callicott schreibt zum Beispiel: „Indeed, how to discover intrinsic value in nature is the defining problem for *environmental* ethics." (Callicott, 1995a: 9).
69 Taylor, 1986: 75, Fn.7.
70 Für eine ausgezeichnete Darstellung vgl. Hirsch Hadorn, 1999: 271.

schliessend den Zusammenhang zwischen Wert und Normativität beleuchten. Die Klärung dieser beiden Aspekte scheint mir wichtig zu sein, der erste, weil in dieser Werte-Diskussion eine sehr unterschiedliche und verwirrliche Terminologie herrscht, der zweite, weil auf dem Begriff des Werts eine normative Ethik aufgebaut wird, was jedenfalls nicht so ohne weiteres möglich ist.

### 1.2.1 Eine Taxonomie der Werte

Die Diskussion um Werte wird erschwert durch die Tatsache, dass das entsprechende Vokabular sehr uneinheitlich ist. Es ist zwar unumstritten, dass es unterschiedliche Arten von Wert gibt, über die Benennung und Kategorisierung dieser verschiedenen Arten herrscht aber alles andere als Konsens. Dies führt in der Auseinandersetzung häufig zu Missverständnissen. Der Versuch einer Bestandesaufnahme von Werten und den entsprechenden Interpretationen scheint mir deshalb lohnend zu sein.

*Instrumenteller Wert*
Anthropo- und allozentrische Umweltethikerinnen sind sich darin einig, dass die Natur auf jeden Fall einen instrumentellen Wert hat, einen Wert als Mittel zu einem übergeordneten Zweck, einen Wert „für" etwas. So ist ein Minimum an „funktionierender" Natur unabdingbar *für* das Überleben der Menschheit. Instrumentelle Werte werden vom Menschen gesetzt und haben hypothetischen Charakter: *Wenn* ich einen bestimmten Zweck anstrebe, *dann* hat ein bestimmtes Mittel einen instrumentellen Wert dafür, d.h. es ist nichts mehr, als das Instrument, diesen erstrebten Zweck zu erreichen. *Wenn* ich etwas will (z.B. überleben, möglichst viel Lust, mich in der Natur erholen), *dann* hat dieses (z.B. eine intakte Natur) einen Wert.
Dieser Zweck kann dann auch seinerseits wieder einen instrumentellen Wert haben, das heisst, er kann eine Wertkette weiterführen: Sonnenlicht hat Wert für Pflanzen, die damit Photosynthese betreiben können, die Pflanzen haben Wert für Tiere, die sich davon ernähren, und die Tiere wiederum haben Wert für Menschen, die vom Fleisch dieser Tiere leben oder sie betrachten wollen. Der letzte Zweck, der dann um seiner selbst willen erstrebt wird, ist in diesem Falle das Überleben[71] der Menschen. Diese Kette von instrumentellen Werten muss jedenfalls irgendwo an einem Punkt enden, der nicht seinerseits „Wert für ..." ist, nämlich bei „Dinge(n), deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar ein solcher, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloss als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werte würde

71 In unserer Zeit und unseren Verhältnissen ist es allerdings wohl eher das kulinarische oder ästhetische Erlebnis.

angetroffen werden: wenn aber aller Wert bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden."[72] So verbindet Kant die Forderung nach einem letzten Zweck an sich selber nicht nur mit einem absoluten Wert, sondern gleich auch noch mit der Möglichkeit von Ethik schlechthin.[73]

Bei Kant ist es klar, dass nur dasjenige, was an der Vernunft teilhat, einen solchen Zweck (und somit einen absoluten Wert) an sich selber haben kann,[74] aber genau hier scheiden sich die Geister von Anthropo- und Allozentrikerinnen. Können nicht auch Tiere oder Pflanzen einen Eigenwert haben, der seine Werthaftigkeit nicht durch den Verweis auf einen Zweck ausserhalb seiner selbst erhält? Allerdings gibt es selbst dort, wo diese Frage mit ‚ja' beantwortet wird, sehr unterschiedliche Interpretationen, wie dieses „einen-Eigenwert-haben" genau aussehen könnte.

Dabei sind es zunächst zwei Punkte, über die man unterschiedlicher Meinung sein kann: einerseits über die *Art* dieses Wertes, andererseits, was es denn heisst, diesen Wert zu *haben.*

*Eigenwert*

In der „Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie" wird „Wert (moralisch)" definiert als „Bezeichnung für den Grund oder das Ergebnis einer Wertung".[75] Das verweist zunächst auf zwei grundsätzlich verschiedene Arten von Wert: entweder ist der Wert *Grund* der Wertung und somit schon vor einer Wertung im zu bewertenden Objekt vorhanden. Oder er ist *Ergebnis* der Wertung und entsteht damit als Resultat des Wertungsaktes.

Letzteres haben wir beim instrumentellen Wert angetroffen: ich mache den Wert eines Dinges (z.B. als Mittel) abhängig von meiner Wertung (z.B. der angestrebten Ziele). Dem Menschen wird damit alleinige Definitionsmacht darüber zugeschrieben, was als Wert gelten soll. Die Beschränkung auf den instrumentellen Wert wird allerdings diesem Verständnis nicht gerecht. Ein Wert, der eine Wertung voraussetzt, ist nicht notwendigerweise abhängig von einer menschlichen Wertsetzung. Tatsächlich ist die Kluft zwischen Wert als Grund und Wert als Ergebnis kleiner, als es auf den ersten Blick scheint.

72 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (im folgenden zitiert als GMS), Kant, 1983, Bd. 6: BA 65.

73 „Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d.i. praktischen Gesetzes liegen." (GMS BA 64).

74 Vgl. GMS BA 66.

75 Schwemmer 1996: 662.

*Intrinsischer Wert*
Wert als *Grund* einer Wertung kann a) heissen, er besteht in den Dingen selber, vor dem Hinzukommen einer Betrachterin, vor jeder Handlung oder Vernunftüberlegung. Es ist dasjenige, was die Wertung *begründet*. Dieser Wert ist absolut, er kommt dem Wertträger unbedingt und wesentlich zu, unabhängig von irgendwelchen Bezugspunkten oder wertenden Subjekten.
Ein solcher Eigenwert von nicht-menschlicher Lebewesen kann geradezu als ein „intellectual instrument in the struggle against anthropocentrism“[76] benutzt werden; er ist ein Gegenargument gegen die ‚blosse Instrumentalisierung‘ der Natur. Die Frage ist nun, wie ein solcher Eigenwert mit einer wertenden Beobachterin zusammenhängt. Viele halten es für absurd zu denken, erst der Mensch hätte Wert in eine Welt gebracht, die vorher 15 Milliarden Jahre „wertlos“ existiert hatte.[77] Eigenwert ist demgemäss nicht von einem bewussten, wertenden Subjekt abhängig, sondern genau dasjenige, das Dingen zukommt „if they existed *by themselves*, in absolute isolation“,[78] wie es Moore definiert. Genau wie es Moore bezüglich der Frage „was ist gut“ tut,[79] argumentieren die Vertreterinnen eines solchen Eigenwerts, dass man bei allen tatsächlichen Wertungen immer noch sinnvollerweise die Frage stellen könne: Aber *ist* das, dem ich Wert zuspreche, auch wertvoll? *Sollte* ich diesem Wert zusprechen? Daraus ziehen sie den Schluss, dass Wert den faktischen Wertungen zugrundeliegt, und nicht erst mit diesen generiert werde. Diesen ganz und gar von bewusst wertenden Subjekten unabhängigen Wert nenne ich den *intrinsischen Wert.*
Er ist nicht-relational in zweierlei Hinsicht:
- er ist unabhängig von einem wertenden Bewusstsein und
- er ist unabhängig von der Existenz irgend eines anderen Objekts ausser sich selbst.

*Inhärenter Wert*
Wert als *Grund* einer Wertung kann aber auch b) heissen, die Wertende erkennt eine Qualität, die einem Objekt innewohnt und kann nicht anders, als dies als Wert *des Objekts* anzuerkennen. Ein solcher Wert wird nicht nach Belieben *vom Menschen* konstituiert, er hängt ab

76 Tuuk, 1999: 31.
77 So z.B. Rolston: „Wirklich unbegreiflich ist, dass wir Menschen, die wir erst spät auf dem Schauplatz der Evolution auftreten und selbst ihr Produkt sind, allen Wert in die Welt gebracht haben sollen, indem wir unsere Aufmerksamkeit auf unsere Ursprünge gerichtet haben.“ (Rolston, 1997: 263f).
78 Moore, 1903: Chapt. VI, sect. 112, p. 187, Hervorhebung original.
79 Moore nennt dies das „open question argument“; bei jeder Eigenschaft, die wir mit „gut“ identifizieren wollen, können wir immer noch sinnvollerweise die Frage stellen: aber ist diese Eigenschaft auch tatsächlich gut? (vgl. Moore, 1903, Chapt. I, sect. 13, p. 16).

von bestimmten Eigenschaften des Subjekts, aber er wird erst *durch den Menschen* als Wert anerkannt. Insofern ist dieser Wert zwar Grund der Wertung, aber als expliziter Wert auch *Ergebnis* dieser Wertung. Er ist den Dingen eigen, bedingt aber eine Betrachterin, um „Wert" zu sein. Oder wie es Rolston formuliert: "Wir Menschen tragen das Licht, das Wert entzündet, obwohl wir dazu den Brennstoff von der Natur benötigen".[80] Einen solchen Wert nennen ich einen *inhärenten Wert,*[81] und er ist

- relational indem er abhängig von einem wertenden Bewusstsein ist, aber
- nicht-relational, insofern er im betreffenden Objekt selber liegt, ohne dass irgend eine Beziehung zu einem anderen Objekt nötig wäre.

Leider ist der Gebrauch dieser Termini alles andere als einheitlich.[82] So schreibt z.B. Tom Regan 1981 von „inherent value", den er als unverzichtbare Grundlage einer nicht-anthropozentrischen Umweltethik postuliert[83] und damit genau dasjenige meint, was ich mit „intrinsischem Wert" bezeichnet habe. 1983[84] allerdings gebraucht er diesen Begriff so, dass Taylor von ihm sagen kann, „his concept of ‚inherent value' and my ‚inherent worth' are essentially identical."[85] Taylor wiederum unterscheidet zwischen „inherent worth", „inherent value" und „intrinsic value".[86] „Inherent worth" ist nicht etwas, was an bestimmten Eigenschaften dieser Lebewesen festgemacht werden kann, sondern ist ein unverzichtbares Element unserer biozentrischen Weltanschauung. Wir *betrachten* Lebewesen als solche, die eine inhärente Würde besitzen. Mit „inherent value" bezeichnet er hingegen den Wert, den wir einem Kunstwerk oder einem besonders schönen Ort beimessen, „something precious to people, something they hold dear."[87]„Intrinsic value" schliesslich haben die positiven Erfahrungen von bewussten Lebewesen, welche diese geniessen. Dabei ist es hier

80 Rolston, 1997: 250.

81 Vgl. Frankena, 1972: 99.

82 Christine Korsgaard wendet sich z.B. schon gegen die Entgegensetzung von instrumentellem und intrinsischem Wert und schlägt stattdessen die Gegensatzpaare ‚instrumentell – final' und ‚intrinsisch – extrinsisch' vor (vgl. Korsgaard, 1996). Da dies aber in der Umweltethik keinen Widerhall gefunden hat, werde ich hier nicht darauf eingehen.

83 „The presence of inherent value in a natural object is independent of any awareness, interest, or appreciation of it by any conscious being." (Regan, 1981: 30).

84 Vgl. Regan, 1983.

85 Taylor, 1986: 75.

86 Vgl. Taylor, 1986: 73f, vgl. dazu die übersichtliche Darstellung von Trude Hirsch (Hirsch Hadorn, 1999: 271).

87 Taylor, 1986: 73.

die Erfahrung, die für das Lebewesen wertvoll ist, nicht das Lebewesen selber.

Damit haben wir zwei grundsätzlich verschiedene Auffassungen von Eigenwert.[88] Die einen halten daran fest, dass Wert auch ohne ein wertendes Bewusstsein „in den Dingen selbst" besteht. Dies ist der *intrinsische* Wert, er wird entdeckt, nicht generiert.
Die anderen hingegen wenden sich gegen solche „Wesenheiten, Qualitäten oder Beziehungen von sehr seltsamer Art"[89] und gehen davon aus, dass Wert *als Wert* erst entstehen kann in der Wertung durch ein menschliches Subjekt – wenn auch diese nicht beliebig ist, sondern als die angemessene Haltung gegenüber einem solchen Objekt gesehen wird. Zweers nennt dies „a kind of transitional form between instrumental value and intrinsic value in what I take to be the proper sense of the word. It is indeed based on the ‚in itself', namely because it is valuable for its own sake, but not on the ‚for itself', evidently the ‚for others' is also needed here in a *constitutive* sense."[90] Dieses ist der *inhärente* Wert, er wird entzündet, aber auch nicht generiert.

*Intrinsischer Wert im Holismus*
Auch nicht-individualistische Umweltethiker reden vom intrinsischen Wert. Für Baird Callicott bedeuten „(t)he term ‚intrinsic value' and the less-used alternative term ‚inherent worth' (...) pretty much the same thing.", nämlich „to claim that the value (or worth) of something is intrinsic (or inherent) is to claim that its value (or worth) belongs to its essential nature or constitution."[91] Auf der anderen Seite differenziert er dann doch ‚intrinsic value', indem er zwischen *source* und *locus* von Wert unterscheidet.[92] Die ‚source' von Wert, das, was einen Wert zu einem Wert macht, das liegt im menschlichen Bewusstsein, während der ‚locus' von Wert, das „etwas", das dann im Akt der Bewertung zu Wert werden kann, auf jeden Fall auch Lebewesen ohne Bewusstsein zukommt. Dieses ist „Wert für sich selber", während ersteres „Wert in sich selber" ist. Und dieses ist „projected onto natural objects or events by the subjective feelings of observers."[93] Damit kommt er demjenigen, was ich „inhärenten Wert" nennen möchte, wiederum sehr nahe.

88 Der Versuch von Keekok Lee, diese Positionen zusammenzuführen, indem er zwischen einem „recognized articulate value" (den vernünftige und sprachfähige Menschen artikulieren können) und „mutely enacted value" (der auch von nicht-menschlichen Lebewesen instantiiert werden kann) unterscheidet, hat sich nicht durchgesetzt (Lee, 1996).
89 J. L. Mackie, 1981: 43.
90 Zweers, 2000: 101, Hervorhebung original.
91 Callicott, 1995a: 24.
92 Vgl. Callicott, 1986: 142.
93 Callicott, 1986: 156.

Auch Rolston vertritt einen „intrinsic value (...) valued *by me,* but *for* what it is *in itself*“[94] Er meint aber hier tatsächlich den inhärenten Wert, was daran deutlich wird, dass er sagt: „We *value* a thing to discover that we are under the sway of its *valence*“.[95] An anderer Stelle postuliert er aber einen „*autonomous intrinsic* value“[96] und hält fest, dass „some values are objectively there – discovered, not generated, by the valuer“.[97] Alles andere sei ein verstümmelter intrinsischer Wert, verkappter Anthropozentrismus, wie wenn Werte nichts anderes wären als das Licht im Kühlschrank – nur angezündet, wenn ein Mensch die Türe aufmacht.

Die Tatsache, dass sich auch entschiedene Nicht-Anthropozentrikerinnen und Holisten wie Callicott und Rolston in die Debatte um den Eigenwert eingelassen haben, zeigt, wie sehr dieser Begriff die Diskussion dominiert. Dieser ist nämlich strenggenommen letztlich nur in einer individualistischen Ethik sinnvoll. Damit etwas einen Wert haben kann, muss es allererst ein „Etwas“ *sein*: ein abgrenzbares, von anderen unterscheidbares Individuum. Weston vermutet deshalb nicht ganz zu Unrecht, „nonanthropocentric [und damit meint er “holistic”, CA] environmental ethics may simply be impossible within the inherited framework of intrinsic values.“[98] Katz formuliert es noch schärfer: „The concept of intrinsic value fails as the source of an environmental ethic for two basic reasons: it implies that individual entities – and not whole systems – are the bearers of value; and it tends to focus attention on anthropocentric values such as sentience and rationality.“[99]

Das Problem mit dem Begriff des intrinsischen Wertes ist, dass er ein „an und für sich Sein“ voraussetzt, ein Ding, das beurteilt werden kann „if they existed by themselves, in absolute isolation“[100] – und das ist ja gerade dasjenige, wogegen sich Holistinnen wenden. So müssen Callicott und Rolston ihren Holismus etwas aufweichen, indem sie Ganzheiten „verdinglichen“, Arten und Ökosysteme als Individuen fassen, die als solche (und das heisst, in einem bestimmten Zustand[101]) einen Eigenwert haben können. Damit verlieren sie allerdings die Dynamik und die Interrelationalität, die sie als Holisten eigentlich vertreten wollen.

Zu diesem Schluss kommt schliesslich auch Rolston, der deshalb schreibt: „But the „for what it is in itself“ facet of *intrinsic* becomes

94 Rolston, 1982: 146.
95 Rolston, 1982: 143.
96 Rolston, 1988: 114.
97 Rolston, 1988: 116.
98 Weston, 1985: 328.
99 Katz, 1988: 69.
100 Moore, 1903: Chapt. VI, sect. 112, p. 187.
101 Vgl. dazu detaillierter Kap. 2.5.3.

problematic in a holistic web“,[102] und so schlägt er stattdessen „value-in-togetherness“ vor. Auch Callicott kommt letztendlich zu einem „postmodern account of value“[103] und vertritt die These, „that ‚value‘ is primitively an verb and ‚intrinsic‘ correlatively an adverb“.[104] Ähnlich argumentiert auch Weston, der intrinsischen Wert entweder als Verpflichtung zum Anthropozentrismus[105] oder dann einer dubiosen Ontologie sieht. Er wendet sich deshalb davon ab und hält „a more holistic picture conception according to which values are connected in a weblike way, so that any value can be justified by referring to those „adjacent“ to it“[106] für angemessener. Dies lässt auch den inhärenten Wert relational werden: Er ist abhängig von einem Kontext und kann nicht einem einzigen Objekt zugeschrieben werden. Auch Naess relativiert seine Rede von Werten,[107] indem er auf das „Gestaltdenken“ verweist, das den Subjekt-Objekt-Dualismus unterminiert, der einer Aussage wie „X hat einen (wie auch immer gearteten) Wert“ zugrunde liegt.[108]

Einen verwandten und trotzdem individualistischen Ansatz vetritt Musschenga,[109] der nicht von „value“ als Grundbegriff ausgeht, sondern von „valuings“, den emotionalen Veranlagungen gegenüber Objekten („dispositional emotions towards objects“). Intrinsischer Wert besteht aus verschiedenen „value components“, Elementen, die von uns wertgeschätzt werden können. Allerdings zählen nicht nur unsere eigenen Emotionen, sondern auch die anderer als „impersonal value judgements“. Meine persönlichen Emotionen dienen – wenn sie mit diesen übereinstimmen – nur noch als Bestätigung dessen, was angemessen ist. Und um ein Kriterium für Angemessenheit zu haben, kombiniert Musschenga seine „modified objective value theory“ mit einer deontologischen Theorie, die grundsätzlich von einem Wert („worth“) aller Lebewesen ausgeht.

102 Rolston, 1982: 146.
103 Callicott, 1995a: 76.
104 Callicott, 1998a: 465.
105 „At the deepest level, nonanthropocnetric environmental ethics may simply be impossible within the inherited framework of intrinsic values.” (Weston, 1985: 328). Wir lokalisieren intrinsische Werte unweigerlich dort, wo wir Menschen das Paradigma dafür sind.
106 Weston, 1985: 329.
107 Vgl. z.B. Zitate wie: „the value in themselves, the autotelic value, of every living being“ (Naess, 1985: 33), oder: “The well-being and flourishing of human and non-human Life on Earth have value in themselves (synonyms: intrinsic value, inherent worth).” (Naess, 1987: 412).
108 Vgl. Naess, 1989a.
109 Musschenga, 1999.

*Zusammenfassung*
Wenn Umweltethikerinnen von „Wert“ sprechen, meinen sie also unter Umständen ganz unterschiedliche Dinge. Neben dem unumstrittenen instrumentellen Wert der Natur wird ein intrinsischer bzw. ein inhärenter Wert der Natur vertreten. Ersterer geht von einer Werthaftigkeit der Natur aus, die unabhängig von jeglicher menschlicher Wertung besteht, während letzterer den Wertungsakt als dasjenige sieht, was die Möglichkeit des Wertes erst aktualisiert.
Beiden Ansätzen ist gemeinsam, dass der Wertbegriff stark an eine individualistische Ethik gekoppelt ist. Wert bedingt einen Wertträger, und dies wiederum impliziert eine abgegrenzte Individualität. Einige Ethiker, die darüber hinausgehen wollen, entwerfen deshalb einen systemischen oder dynamischen Wertebegriff.
Zur besseren Übersicht werden unten die unterschiedlichen Verständnisse in ein Schema gegliedert. Zusammenhänge und Implikationen der erwähnten Wertbegriffe werden dabei graphisch dargestellt.

*Schema Wertetaxonomie*

<table>
<tr><th></th><th>instrumentell</th><th>inhärent</th><th>intrisisch</th><th>systemisch</th></tr>
<tr><td></td><td>anthropozentrisch</td><td>anthropogen</td><td>allozentrisch</td><td>relational/ kontextuell</td></tr>
<tr><td>‚source’: Anerkennung als Wert 'locus': Werthaftigkeit[110]</td><td>‚source’ im Menschen, ‚locus’ im Menschen</td><td>‚source’ im Menschen, ‚locus’ im Objekt</td><td>‚source’ im Objekt, locus’ im Objekt</td><td>Subjekt und Objekt nicht getrennt</td></tr>
<tr><td>Erfahrungsart</td><td>subjektiv als objektiv</td><td>subjektiv</td><td>objektiv</td><td>interrelational</td></tr>
<tr><td rowspan="2">was hat Wert?</td><td rowspan="2">Nur Mensch kann als Zweck an sich selber Wert haben und etwas wertschätzen</td><td>relationale Eigenschaften wie z.B. Schönheit oder Seltenheit</td><td>Individuen, Eigenschaften</td><td rowspan="2">die Ganzheit</td></tr>
<tr><td colspan="2">Objekte, deren Betrachtung zu inhärent wertvoller Erfahrung führt</td></tr>
</table>

46 Vgl. S. 35f.

### 1.2.2 Wert und Würde

Häufig wird der Eigenwert synonym gebraucht mit „Würde",[111] was einerseits plausibel erscheint, andererseits aber nicht ganz unbedenklich ist. So identifiziert schon Kant die beiden Begriffe miteinander, wenn er schreibt: „das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloss einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen innern Wert, d.i. Würde."[112] Im Englischen wird dafür von einigen der Begriff „inherent worth"[113] verwendet, was insofern irreführend ist, als dieser[114] im Gegensatz zu „inherent value" nicht von gewissen Eigenschaften abhängig ist, sondern unserer Wahrnehmung von Lebewesen zugrundeliegt: *Wir* sehen sie als solche, die ein eigenes Gut haben, nämlich dass sie ein für sie besseres oder schlechteres Leben führen können.

Der Begriff der „Würde" hat den Vorteil, dass die Forderung des Respektierens schon darin enthalten ist[115], dass also die Präskriptivität im Begriff „eingebaut" ist. Dies schon bei Kant: „(...) muss eben darum eine Würde, d.i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt".[116] In der Würde ist also das Achtungsgebietende sozusagen schon enthalten, es ist kein zusätzliches Prinzip mehr nötig wie etwa: Etwas, das Würde hat, soll geachtet werden. Bei Kant sind es nur Personen, die als sich selbst gesetzgebende eine solche Würde haben können, weshalb im Anschluss an ihn nur von „Menschenwürde" gesprochen werden kann, nicht aber von einer analogen „Würde der Kreatur".

Auch wenn man Würde als säkularisierte Gottebenbildlichkeit versteht,[117] oder als apriorischen sittlichen Minimalbegriff,[118] bleibt sie doch beschränkt auf Menschen. So ist es für Vertreterinnen einer „Würde der Kreatur"[119] notwendig, dass zwischen dieser inhärenten und absoluten Menschenwürde und einer kontingenten (ästhetisch, sozial oder expressiv begründeten) Würde unterschieden wird.[120] Es ist allerdings fraglich, ob die Rede von einer „Würde" in diesem

111 „Dass Kreaturen Würde zukommt heisst, dass sie einen inhärenten Wert besitzen." (Balzer et al., 1997: 37).

112 Kant, 1983, GMS : B 78.

113 So z.B. bei Rutgers & Heeger, 1999.

114 Wie wir z.B. bei Taylor gesehen haben

115 „Es scheint widersinnig zu sagen: „Ja, dieses X hat in der Tat eine Würde, aber ich sehe keinen Grund, X zu respektieren." (Balzer et al., 1997: 18).

116 Kant, 1983, GMS: B 79.

117 Vgl. Praetorius & Saladin, 1996: 22ff.

118 Vgl. Spaemann, 1987: 307.

119 Vgl. den Artikel 120, 2 der Schweizerischen Bundesverfassung.

120 Vgl. Balzer et al., 1997: 18ff.

Zusammenhang überhaupt sinnvoll ist. Wenn damit nichts anderes gemeint sein soll als der inhärente bzw. intrinsische Wert von nichtmenschlichen Lebewesen, dann ist es meiner Ansicht nach klarer und der Diskussion förderlicher, wenn man auf die Rede von Würde gleich ganz verzichtet. Auch wenn Balzer et al. „Würde der Kreatur" an den ‚inhärenten Wert' der Lebewesen binden,[121] so scheint das wenig mehr zu sein als eine Konzession an den Sprachgebrauch bzw. an den „Volkswillen", welcher 1992 den Artikel 24novies Abs. 3[122] der Schweizer Bundesverfassung in die Verfassung aufnehmen wollte. Sie meinen damit die Tatsache, dass Lebewesen ein eigenes Gut haben, das heisst, dass dem „eigenen Standpunkt"[123] aller Organismen („vom Mikroorganismus bis hin zum komplexen Säugetier"[124]) Rechnung zu tragen ist. Die Autoren verweisen dabei auf Taylor und Regan.[125] Bei Taylor wird jedoch genau dies als *intrinsic value* bezeichnet: „The principle of intrinsic value states that, regardless of what kind of entity it is in other respects, if it is a member of the Earth's community of life, the realization of its good is something *intrinsically* valuable. This means that its good is prima facie worthy of being preserved or promoted as an end in itself and for the sake of the entity whose good it is."[126] Was genau macht die scheinbare Überlegenheit des Würdebegriffs gegenüber dem Begriff des Wertes aus?
Meiner Ansicht nach ist es einzig diese inhärente Präskriptivität – und das ist ein rhetorisches Argument, nicht aber ein ethisches. „Wert" verlangt nicht in demselben Sinne die Haltung des Respektes wie „Würde", und so muss, wenn man sich auf die Rede von 'Wert' beschränkt, der Zusammenhang zwischen Wert und Präskriptivität, d.h. dem inhärenten „Du sollst!", geklärt werden.

### 1.2.3 Wert und Präskriptivität

Die Behauptung, dass ein Lebewesen einen intrinsischen Wert bzw. ein „good-of-its-own" hat, impliziert – wie wir es z.B. bei Taylor gesehen haben – nicht an sich schon, dass diesen tatsächlich auch alle respektieren müssen. So ist es für den moralischen Realisten[127] ein schwieriges Problem, zu erklären, wie Überzeugungen bzw. mora-

121 Balzer et al., 1997: 32ff, 44.
122 Art. 120 der neuen Bundesverfassung.
123 Balzer et al., 1997: 34.
124 Balzer et al., 1997: 34.
125 Balzer et al., 1997: 34; Fn. 56.
126 P.W. Taylor, 1981: 201, Hervorhebung original.
127 Umweltethiker, die einen intrinsischen Wert losgelöst von einer menschlichen Bewertung postulieren, vertreten damit einen moralischen Realismus, d.h. die Existenz einer moralischen Realität ausserhalb unseres menschlichen Bewertungsmassstabes.

lische Urteile[128] zu Handlungen führen können, „Wenn wahre moralische Urteile einfach feststellen, was der Fall ist, dann scheint der praktische [d.h. handlungsleitende, CA] Charakter moralischer Urteile nicht erklärbar zu sein.“[129] Oder wie es Hume formuliert: „Abstract or demonstrative reasoning, therefore, never influences any of our actions, but only as it directs our judgment concerning causes and effects (...) Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.“[130]
Wir müssen allerdings zunächst unterscheiden zwischen der Normativität und Präskriptivität von moralischen Aussagen. Häufig wird beides gleichgesetzt,[131] aber meines Erachtens ist es sinnvoll, wie Frankena es tut, zwischen “moralischen Verpflichtungsurteilen” und “moralischen Werturteilen” zu unterscheiden.[132] Erstere sind Urteile über Handlungen (oder Klassen von Handlungen), und diese sind präskriptiv: sie sind zu verstehen als Handlungsanweisungen. Letztere sind Urteile über “Personen, Beweggründe, Absichten, Charakterzüge”[133], und als solche zwar normativ, nicht aber präskriptiv zu verstehen. Sie haben zwar wertenden Charakter, verpflichten uns aber nicht zu einer bestimmten Handlung. Ich kann der Überzeugung sein, dass Mutter Teresa eine moralisch gute Person war, und mich dabei weder verpflichtet fühlen, nach Kalkutta zu ziehen und Sterbenden zu helfen, noch sie bzw. ihre Nachfolgerinnen finanziell darin zu unterstützen.
Auch wenn ich sehe, wie Kinder einer Spinne die Beine ausreissen, und meine umweltethischen Überzeugungen derart sind, dass alle Lebewesen einen intrinsischen Wert haben, so heisst das nicht, dass ich hier eingreifen soll. Natürlich gibt es auch aussermoralische Gründe dafür: ich ekle mich vor Spinnen oder ich mag nicht Lehrerin spielen. Oder mein Nichteingreifen ist das Resultat einer Güterabwägung: ich bin der Meinung, dass Stillung des natürlichen Wissensdrangs ein fundamentales Bedürfnis ist, welches den Wert der Spinne aufwiegt. Nur: Selbst wenn keiner dieser Gegengründe vorliegt, so impliziert die Anerkennung dieses Wertes nicht notwendigerweise, dass ich hier eingreifen soll. Es ist durchaus sinnvoll zu sagen: Diese

128 Die Aussage „Alle nicht-menschlichen Lebewesen haben einen intrinsischen Wert“ ist ein moralisches Urteil.
129 Schaber, 1997: 173.
130 Hume, 1978, Book II, Part III, Sect. III.
131 So z.B. bei Pieper: „Die normative Methode ist (...) ein präskriptives, ein vorschreibendes Verfahren.“ (Pieper, 1985: 9) oder bei Tugendhat: „Festzuhalten ist, dass jeder solche Wertsatz, bei dem die Wertung einen Begründungsanspruch erhebt, in einen normativen Satz, einen entsprechenden Sollsatz, übersetzbar ist.“ (Tugendhat, 1984a: 69).
132 Vgl. Frankena, 1972: 27, vgl. auch 78.
133 Frankena, 1972: 27.

Spinne hat einen intrinsischen Wert, aber dies verpflichtet mich zu nichts. Der Wert allein beinhaltet noch keine Handlungsanweisung.
Wer also seine Umweltethik auf einem intrinsischen Wert der nichtmenschlichen Lebewesen aufbaut, der vollkommen unabhängig sein soll von menschlichen Vorlieben und Interessen, hat das Problem, wie er von einer normativen Aussage („X hat einen intrinsischen Wert") zu einer präskriptiven Aussage kommt („Ich soll X respektieren").
Beim instrumentellen und auch beim inhärenten Wert ist mir zumindest das Wollen gegeben, da hier immer schon eine emotionale Rezeptivität oder ein Interesse meine Wahrnehmung dieses Wertes mitkonstituiert. Ein intrinsischer Wert soll dagegen gelten, ohne dass ihm auf der Betrachterinnenseite eine entsprechende Rezeptivität entgegenkommt. Dann muss er aber aus sich heraus ein Sollen implizieren, das mir ein bestimmtes Handeln (bzw. eine bestimmte Haltung) vorschreibt.
Auch wenn man, wie Attfield, „intrinsic value" gleichsetzt mit „rational reasons for action",[134] kommt man dadurch nicht aus der Bredouille. Will man die Objektivität des intrinsischen Wertes nicht verlieren, so reicht es nicht aus, wenn man von den moralischen Überzeugungen rückwärts denkt zu den Voraussetzungen, die dahinter stehen. Der Punkt ist ja gerade, dass diese Voraussetzungen der intrinsischen Werte nicht von allen geteilt werden. Und zu sagen, dass der intrinsische Wert *für mich* ein Handlungsgrund ist, die ich davon überzeugt bin, bedeutet noch lange nicht, dass dieser *für alle* ein Handlungsgrund ist. Für einen gelangweilten Schulbuben, der auf dem Heimweg zum Zeitvertreib mit seinem Regenschirm die Löwenzahnblüten köpft, ist der Hinweis auf ein „good-of-its-own" des Löwenzahns alles andere als ein „reason for action" (bzw. in diesem Fall: „non-action"). Deswegen argumentiert O'Neill, dass objektive Werte angenommen (und offenbar gemacht) werden müssen, um zu einer für alle verbindlichen, nicht-anthropozentrischen Wertschätzung der Natur (und zu entsprechendem Handeln) zu gelangen.[135]
Aber, wie ich oben argumentiert habe, sind auch objektive intrinsische Werte nicht nur keine *rationalen* Handlungsgründe, sie sind *überhaupt keine* Handlungsgründe, weil sie der dazu notwendigen Präskriptivität ermangeln.
Man könnte nun eine analytische Verbindung von Präskriptivität und Werten voraussetzen, „eine dem Wert innewohnende Würdigkeit, realisiert zu werden".[136] Dem hält allerdings der Philosoph Mackie entgegen, dass eine solche Verbindung eine Qualität der Werte

134 Attfield, 1995.
135 Vgl. O. O'Neill, 1997. O'Neill will allerdings diesen Werteobjektivismus nicht teilen und argumentiert stattdessen für einen anthropozentrischen, „obligation-based" Ansatz.
136 J. L. Mackie, 1981: 46.

voraussetzen würde, die völlig andersgeartet wäre als all das, was wir sonst kennen und erkennen – und dementsprechend auch eines völlig andersgearteten Erkenntnisvermögens bedürfte.[137] Und diesem kann er sein „argument of queerness" entgegenhalten: wenn sich auf empirischer Grundlage zufriedenstellende Antworten für diese Phänomene geben lassen (nämlich subjektive Wertsetzungen), wieso sollen wir dann eine so wacklige Metaphysik bemühen?
Eine analytische Verbindung ist also sehr unplausibel. Aber wie steht es mit einer synthetischen Verbindung von Wert und Handlungsanweisung? Einen solchen Versuch führt uns Taylor vor, und zwar indem er 1981 zunächst zusätzlich zu seinem intrinsischen Wert das Prinzip der „moral obligation" einführt.[138] Wenn aber Taylor 1981 noch postuliert, dass „(a)ccording to the principle of moral consideration, wild living things are deserving of the concern and consideration of all moral agents simply in virtue of their being members of the Earth's community of life",[139] dann drängt sich die Frage auf, was denn die Mitglieder der Lebensgemeinschaft auszeichnet, dass sie "moral consideration" verdienen würden.
In seinem Hauptwerk 1986 verknüpft er dann, wie wir gesehen haben,[140] den intrinsischen Wert (das eigene Gut eines Lebewesens) mit dem *inherent worth;* mit demjenigen, was wir sehen, wenn wir die Lebewesen in der Haltung der Achtung vor der Natur betrachten. Die Haltung prägt die Wahrnehmung, und so enthält die Wahrnehmung selber schon ein präskriptives Element. Taylor kann damit, ohne weder einen axiologischen noch einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen,[141] seinen Biozentrismus begründen, nämlich dass wir allen Individuen prinzipiell denselben Respekt zukommen lassen sollen. Allerdings liegt für ihn das Problem der Präskriptivität an einem anderen Ort: er muss begründen, warum wir uns vor allem andern für die Haltung der Achtung entscheiden sollen. Dass dies dann aber nochmals eigene Probleme aufwirft, wurde im Abschnitt 1.1.4 diskutiert.

## 1.3 Individualität

Neben dem Zusammenhang von Individuum und Werthaftigkeit bzw. Präskriptivität stellt sich in der Frage nach dem Individuum überhaupt ein zweites Problem. Dass Theologie und Philosophie die Welt vor allem als Ansammlung von Individuen wahrnehmen, erstaunt nicht.

137 J. L. Mackie, 1981: 46.
138 Taylor, 1981.
139 Taylor, 1981: 201.
140 S.o. Kap. 1.1.3.
141 So auch Huppenbauer, 2000: 137.

Ihre Ethik wurzelt in der Frage nach Würde und Rechten des Menschen und der strukturanalogen Ausweitung auf nichtmenschliche Lebewesen. Unsere Wahrnehmung ist mesoskopisch, wir konzentrieren uns vor allem auf Organismen, die ungefähr dieselbe Grösse haben wie wir, mit einer Toleranzspanne von Käfer bis Blauwal, von Gänseblümchen bis Mammutbaum. Aber sobald man versucht, sehr kleine, sehr grosse oder sehr andere Lebensformen miteinzubeziehen, ist diese individualistische Wahrnehmung nicht mehr selbstverständlich.

Auf der makroskopischen Ebene sind es die Ökologinnen, die ihre Zweifel anmelden an der Angemessenheit unserer Wahrnehmung, auf der mikroskopischen Ebene sind es die Mikrobiologinnen, die ähnliche Zweifel an der heuristischen Tauglichkeit des Begriffs „Individuum" hegen.

Ein wesentliches Problem des Individualismus ist, dass er sich schwertut mit dem Artenschutz.[142] Die Diversität von Pflanzen und Tieren, Bakterien und Pilzen ist das Resultat einer kontinuierlichen Interaktion zwischen Organismen und ihrem Umfeld. Sind Arten also überhaupt sinnvolle Entitäten, oder sind sie nichts weiter als mehr oder weniger willkürliche Abstraktionen? Abgesehen davon, dass vor ein paar Jahren in der Biologie eine heftige Auseinandersetzung darüber stattfand, was denn überhaupt eine Art ist,[143] reagieren Biologinnen allergisch auf essentialistische Implikationen seitens der Philosophinnen, welche die darwinsche Revolution zu ignorieren scheinen.[144]

Dieselbe Frage, Entität oder Abstraktion, gilt auch für den einzelnen Organismus selber. Dessen genetische Individualität ist durch sein Umfeld geformt worden. Jeder Phänotyp wird zu dem, was er dann letztendlich ist, in der Auseinandersetzung mit der Umgebung. Man könnte sogar noch weitergehen und sagen, dass kein Phänotyp letztlich *ist*, sondern immer im Werden begriffen ist. Selektioniert und vererbt wird schliesslich auch nicht isolierte DNA (ebensowenig eine Kombination davon), sondern – so argumentieren jedenfalls namhafte Wissenschaftlerinnen – Interaktionsprozesse und die Fähigkeit zur Entwicklung.[145] Es scheint demzufolge in der Evolutionstheorie letztlich willkürlich zu sein (auch wenn es für die Alltagswahrnehmung plausibel erscheint), ein Individuum von seiner Umwelt abzugrenzen. Zudem sind es Populationen und Arten, die sich entwickeln – auf Kosten der einzelnen, weniger gut angepassten Orga-

142 Vgl. z.B. Agar, 1995; Gunn, 1980; Johnson, 1992; O'Neil, 1997; Precht, 2000.

143 Vgl. dazu z.B. Agar, 1995; Bachmann, 1998; Beurton, 1995; Cracraft, 1989; Ereshefsky, 1992; Hull, 1981; Lawton, 1991; Mayr, 1996; Valen, 1988.

144 Vgl. Hull, 1965; Simberloff, 1980; Sober, 1980.

145 Vgl. z.B. Gray, 1992; Griffiths, unpub.; Griffiths and Russell, 1997; Oyama, 1985.

nismen. Individuen sind nichts weiter als das „Material" der Evolution, und die Entwicklung in immer komplexere Formen bedingt, dass viele Einzelne sozusagen „im Dienste" dieser Entwicklung sterben. So entbehrt es nicht der Ironie, dass der Mensch, dessen gegenwärtiges Sein und Denken auf dem Tod von Millionen und Milliarden weniger erfolgreichen Lebewesen beruht, dabei eine Ethik hervorgebracht hat, die soviel Wert auf den Schutz von Individuen legt.
Für die Natur sind Individuen unwichtig.[146] Schon Tennyson hat diese ernüchternde Erkenntnis formuliert:

> Are God and Nature then at strife,
> That nature lends such evil dreams?
> So careful of the type she seems,
> So careless of the single life.
> (...)
> "So careful of the type?" but no.
> From scarped cliff and quarried stone,
> She cries, "A thousand types are gone;
> I care for nothing, all shall go."[147]

Die Betonung des Individuums verliert schliesslich ihre Plausibilität vollständig auf der mikroskopischen Ebene. „Individuum" wörtlich genommen bezeichnet ein Ganzes, das nicht geteilt werden kann, ohne seinen Charakter zu verlieren. Aber wenn wir einzellige Eukaryonten betrachten, so ist es gerade deren Eigenheit, dass sie sich durch Zellteilung vermehren. Eigentlich sind Zellen also „Dividuen", und nicht „Individuen".
Individualität bezeichnet auch eine Besonderheit, die eine Entität von einer anderen unterscheidet. Aber wie ist das bei Pflanzen, die sich asexuell reproduzieren oder klonal wachsen? Diese können physiologisch unabhängige Tochterpflanzen haben, die genetisch identisch sind mit der Mutterpflanze – sind diese nun ein Individuum oder mehrere? Was, wenn sie sich nicht loslösen vom Mutterorganismus, wie es bei einigen klonalen Pflanzen geschieht (z.B. bei der Grünlilie oder der Erdbeere) oder bei Korallen? Wenn sie einfach hinzugefügt werden und eine Kolonie von halbautonomen Entitäten bilden? Was ist mit Schwämmen, wo ursprünglich unabhängige Individuen sich zusammenschliessen und ein einziges, vollständiges Individuum bilden?

146 Damit soll nicht einer evolutionären Ethik – und schon gar nicht einem (in sich auch schon wieder ultraindividualistischen) Sozialdarwinismus im Sinne Herbert Spencers (vgl. Gray, 1996) – das Wort geredet werden. Die hier aufgeführten Seitenblicke sollen lediglich unsere selbstverständliche Fokussierung auf Individuen etwas hinterfragen und dazu führen, den Begriff (und die Rolle) des Individuums genauer zu bestimmen.
147 Aus: Alfred Lord Tennyson: In Memoriam. Tennyson schrieb dieses Gedicht 1850 nach dem Tod seines jungen Freundes Henry Hallam – neun Jahre vor dem Erscheinen von Darwins „Origin of Species".

Die Siphonophore verwandelt sogar ganze Individuen in Organe eines neuen Superindividuums.[148]
Es gibt Insektenkolonien, eineiige Zwillinge, zweiköpfige Schlangen mit einem Magen, siamesische Zwillinge und Menschen mit gespaltener Persönlichkeit – Phänomene, die unser traditionelles Verständnis von Individualität in Frage stellen. Von Lynn Margulis stammt die Endosymbiontentheorie, gemäss derer die eukaryontischen Zellen, d.h. der grösste Teil aller Organismen, sich als Symbiose von ursprünglich unabhängigen Organellen entwickelt hätten.[149] Dass hiesse, dass sogar die Zellen unseres Gehirns selber, mit welchem wir diese Gedanken denken, von solchen zusammengesetzten Chimären abstammen. Zellen sind ausserdem offenbar sogar fähig, Pathogene, mit welchen sie infisziert wurden, innert weniger Generationen zu integrieren und so ihrer „Individualität" einzuverleiben.[150]
Biologische Individualität ist schwer zu definieren und deswegen als Grundeinheit für eine Umweltethik vielleicht etwas unzuverlässig. Die Biologinnen geben sich zufrieden mit der funktionalen Einheit der jeweiligen Untersuchungsebene. Zoologen spotten sogar über die Reflexionen über Individualität und einer davon vergleicht sie mit den mittelalterlichen Disputationen über die Anzahl der Engel auf einer Nadelspitze.[151] Auf der anderen Seite stellen sich auch Biologen Fragen wie z.B.: "At what point does a society become so well integrated that it is no longer a society? On what basis do we distinguish the extremely modified members of an invertebrate colony from the organs of a metazoan animal?"[152]

## 1.4 Mehr als ‚viel Lärm um nichts'

Ist der Streit um die Individualität nichts weiter als ein akademischer Streit um Worte? Nein, gerade in der Umweltethik ist diese Auseinandersetzung zwischen individualistischen und nicht-individualistischen Ansätzen brisant, weil die unterschiedlichen Sichtweisen im Umwelt- und Naturschutz gelegentlich heftig aneinandergeraten. So entbrannte 1997 eine hitzige Debatte darüber, ob afrikanische Ländern Elfenbein nach Japan verkaufen dürften, das von den in Wildparks erlegten Elefanten stammt. Die Afrikaner argumentierten (unterstützt dabei vom damaligen Schweizer Artenschutzbeauftragten Dollinger), dass sie mit dem Erlös aus dem Verkauf ihre Wildparks unterstützen, und damit das Überleben der afrikanischen Elefanten als Art ermög-

148 Vgl. G. O. Mackie, 1963.
149 Margulis, 1970, 1981, vgl. Sapp, 1994.
150 Vgl. Jeon, 1972.
151 Vgl. G. O. Mackie, 1963: 330.
152 Wilson, 1974: 54.

lichen könnten. Europäische Tierschützerinnen dagegen entrüsteten sich, dass so aus dem Abschuss einzelner Individuen noch Profit geschlagen würde. Greenpeace ging sogar soweit, Plakate zu drucken, die einen Elefanten im Fadenkreuz eines Schützen zeigen, unmittelbar daneben BVET[153]-Abteilungschef Peter Dollinger und darunter die Zeilen: „«Dieser Mann bewilligt den Abschuss von Elefanten. Entzieht ihm die Lizenz zum Töten.»[154]
In Australien entschloss sich die Regierung, verwilderte Mustangs von Helikoptern aus abzuschiessen, da diese mit ihren Hufen den Boden verdichteten und so die einheimischen Pflanzen auszurotten drohten. Es ist kein Wunder, dass auch hier Tierfreundinnen protestierten und der Schweizer Tierschützer Franz Weber sogar 50'000 Hektaren Land kaufte, um den Pferden dort eine Zufluchtsstätte zu bieten.[155]
Was zählt nun, der Schutz von einzelnen, im Falle von Elefanten und Pferden ohne Zweifel sozialen und leidensfähigen Tieren, oder die Erhaltung von Arten und Populationen, welche im Extremfall aus leidensunfähigen, eventuell sogar für den Menschen nutzlosen und nicht einmal besonders schönen Pflanzen bestehen? Sind Individualistinnen sentimentale Tierliebhaberinnen, die sich vor allem für solche für Tiere einsetzen, die entweder möglichst menschenähnlich sind oder einen weichen Pelz und grosse dunkle Augen haben?[156] Oder sind Holistinnen totalitäre Menschenfeindinnen, welche dem kollektiven Ganzen das Wohl der Individuen unterordnen?[157]
Wie wir gesehen haben, ist es tatsächlich für Individualistinnen nicht einfach, die moralische Relevanz nicht-menschlicher Individuen zu begründen.[158] Sowohl die Zuschreibung von Werten und Rechten als auch das Plädoyer für eine Haltung des Respektes der Natur gegenüber setzen die Normativität immer schon voraus, die doch erst begründet werden müsste. So scheint letztlich nur ein anthropozentrischer Ansatz wirklich befriedigend zu sein, zumal auch Allozentrismen als „verkappte Anthropozentrismen" demaskiert werden können: moralisch zählt, wer in relevanter Hinsicht so ist wie wir – und was relevant ist, wird von Menschen definiert.
Ein expliziter Anthropozentrismus erscheint aber auf der anderen Seite vielen Menschen kontraintuitiv. Es ist unbefriedigend, die moralischen Beziehungen zur Umwelt von den Bedürfnissen und Wünschen der

153 Sc. das Bundesamt für Veterinärwesen der Schweiz.
154 Vgl. den Tages-Anzeiger vom 15.7.1997, S.7.
155 Vgl. den Tages-Anzeiger vom 22.4.1997, S.4.
156 So zitiert Rodman (zustimmend) Peter Singer; allerdings wirft er Singer vor, letztlich auch immer noch einen Speziesismus zu vertreten (Rodman, 1977: 88ff).
157 So z.B. Kheel, 1985: 138.
158 Dass es umgekehrt für Holistinnen nicht einfacher ist, die moralische Relevanz von Arten und Populationen zu begründen, soll im nächsten Kapitel gezeigt werden.

Zeitgenossinnen[159] abhängig zu machen. Die Natur lediglich als Resource zu betrachten – und sei es neben der ökologischen und ökonomischen auch als ästhetische und emotionale Resource – da schwingt eben das „lediglich“ mit. Es bleibt immer der Mensch, welcher der Natur einen Wert beimisst, weil er sie auf irgendeine Weise braucht.

Wenn aber allozentrische Ethiken Schwierigkeiten haben, die Relevanz ihrer „alloi“ zu begründen, anthropozentrische Ethiken aber umgekehrt den Gefühlen und Intuitionen vieler Menschen nicht Rechnung trägt – wären dies nicht Argumente dafür, den Bereich der rein individualistischen Ethik zu verlassen und nach Alternativen zu suchen?

Die kritischen Anfragen stellen sich zudem ja nicht nur auf der normativen, sondern auch auf der deskriptiven Ebene. Aus naturwissenschaftlichen Aussagen können zwar keine moralischen Folgerungen abgeleitet werden, aber was ist, wenn die moralisch relevanten Objekte als solche naturwissenschaftlich umstritten sind? „Die Festlegungen auf Ebene der Gegenstandsbeschreibung haben normative Implikationen: Ist die Existenz bestimmter Einheiten umstritten, können sie nicht selbst Schutzgut (Objekt von Moral) sein“, schreibt Potthast in seiner Arbeit über Evolutionsbiologie, Ökologie und Naturethik. [160] Wenn also Individuen aus der Sicht der Ökologin oder der Evolutionsbiologin nicht ‚zählen', sondern nur Prozesse und Systeme – ist dann eine holistische Umweltethik nicht nur unseren Intuitionen und Gefühlen, sondern auch ‚der Wissenschaft'[161] angemessener?

Natürlich sind sich viele Philosophen und Ethikerinnen dieser Problematik bewusst, ohne dass sie sich so eindeutig auf die eine oder die andere Seite schlagen würden. Auch Taylor betont, dass Individuen immer auch Mitglieder einer Gemeinschaft sind, während Singer den Artenschutz individuell zu begründen sucht und Regan gar nichts damit anfangen kann. Bei Huppenbauer findet sich der meiner Meinung nach sehr gelungene Ausdruck der “Biographien in Biotopen“[162] als Leitmodell, um einerseits die individuelle und ge-

159 Darin eingeschlossen sind auch die sog. „aufgeklärten Interessen“ und die Gedanken, die wir uns über die Rechte zukünftiger Generationen machen mögen. Auch hier setzen wir voraus, dass unsere Kinder und Kindeskinder ähnliche oder sogar dieselben Bedürfnisse und Interessen haben werden wie wir, und – im Falle von Grundbedürfnissen – nichts mehr als ähnliche oder dieselben Möglichkeiten, diese Bedürfnisse zu befriedigen.

160 Potthast, 1999: 226.

161 Ich setze hier Anführungszeichen, weil es natürlich nicht ‚die Wissenschaft' an sich gibt, und zudem unterschiedliche naturwissenschaftliche Disziplinen auch unterschiedliche Wahrnehmungen von ‚Natur' voraussetzen. Vgl. dazu Valsangiacomo, 1998.

162 Vgl. Huppenbauer, 2000: 106-111.

schichtliche Selbstentfaltung, andererseits die Einbettung in den dynamischen Lebensraum und die Ordnungen einzufangen. Dabei verweist er auf die Relationalität der Organismen bei Naess und bei Whitehead. Bevor ich aber auf diesen dritten, relationalen Weg eingehe, möchte ich zunächst die Argumente des Holismus untersuchen. Holistische Umweltethikerinnen beanspruchen explizit, den „ökologischeren" Ansatz zu vertreten,[163] und so möchte ich im nächsten Kapitel der Frage nachgehen, ob eine holistische Ethik tatsächlich eine überzeugende Alternative darstellt.

163 Siehe z.B. Marietta, 1979, Callicott, 1982, Naess, 1986, Callicott, 1989b, Buege, 1997, Rozzi, 1999, Zweers, 2000.

"Trevize said, 'Surely someone ordered
our ship to be taken.'
'No, not someone! Gaia ordered it.
All of us ordered it.'
'The trees and the ground too, Bliss?'
'They contributed very little, but they
contributed. Look, if a musician writes a
symphony, do you ask which particular cell in
his body ordered the symphony written and
supervised its construction?'
Pelorat said, 'And, I take it, the group mind, so
to speak, of the group consciousness is much
stronger than an individual mind, just as a
muscle is much stronger than an individual
muscle cell. Consequently Gaia can capture our
ship at a distance by controlling our computer,
even though no individual mind on
the planet could have done so.'
'You understand perfectly, Pel,' said Bliss."
Isaac Asimov[1]

# 2 Holistische Umweltethik

Es ist naheliegend, die Natur durch eine personalisierende Brille zu betrachten, wenn man sich auf Menschen und Säugetiere konzentriert - und darauf war der Blick der meisten Theologen und Philosophen der letzten Jahrhunderte hauptsächlich gerichtet. Es ist deshalb nicht erstaunlich, dass sich die traditionelle Umweltethik zunächst hauptsächlich mit der Frage nach Eigenwerten und Rechten von individuellen Organismen befasst hat.
Aber ein solcher Individualismus ist alles andere als naheliegend für Ökologinnen, die es *per definitionem* mit Interaktionen zu tun haben. Sie befassen sich mit Lebewesen in ihren Beziehungen zur unbelebten Umwelt und zu anderen Lebewesen, mit Lebensgemeinschaften, „Ökosystemen" und „Landschaften" in ihren biologischen Aspekten. Aus dieser Perspektive heraus entstand eine andere Betrachtung der Natur: nicht primär als eine Ansammlung von Individuen, einzelnen Pflanzen, Tieren und Personen, sondern als ein interrelationales Gefüge, das mehr oder weniger eindeutig in überindividuelle Einheiten eingeteilt werden konnte.
So kann Shelford 1919 die zu dieser Zeit schon etablierte Ökologie geradezu als „the science of communities" definieren.[2] Auch Trepl bezeichnet als „die Geburt der Ökologie als Disziplin"[3] die Integration

1 I. Asimov (1994): Foundation's Edge. Grafton Books, pp 358.
2 Vgl. Worster, 1994: 204 , s.a. Trepl, 1987: 122.
3 Trepl, 1987: 123.

von äusserer Gestalt („Physiognomie"), Standort und konstituierenden Arten in den Begriff einer Lebensgemeinschaft, die wesentlich durch interne, relationale Vorgänge bestimmt ist.
Solche Gemeinschaften sind wichtige „Fokaleinheiten"[4] (diejenige Einheit, die im Zentrum der Aufmerksamkeit steht) der Ökologie; so wie die Physiologie auf die Zelle oder den Organismus, so richtet die Ökologie ihren Blick auf diese Gruppierungen, seien es nun reine Pflanzengemeinschaften, Pflanzen- und Tiergemeinschaften (Biome, Biozönosen) oder sei es das Ökosystem, wo auch die abiotischen Elemente dazugerechnet sind. Auch wenn die Art ihrer Beziehung zum individuellen Organismus umstritten ist und bleibt, beginnt hier eine Tradition, welche die bisherige (abendländische) Konzentration auf das einzelne Individuum relativiert.[5]
Dies hat einen nachhaltigen Einfluss auf die Umweltethik. Nach dem grossen Vordenker und Vater aller Umweltethik Aldo Leopold (der allerdings erst in den 70er Jahren wieder entdeckt und einflussreich wird) ist Rodman einer der ersten, der bemerkt, „(t)he moral atomism that focuses on individual animals and their subjective experiences does not seem well adapted to coping with ecological systems."[6] In seinem Artikel äussert er den Verdacht, dass jede individualistische Ethik, sei sie nun utilitaristisch oder deontologisch, nicht über die Anthropozentrik hinausgekommen ist und wir im Grunde genommen unter der Flagge der Befreiung der Natur uns selber befreien wollen.
Goodpaster formuliert es zwei Jahre später noch schärfer: „I am convinced that the mere enlargement of the class of morally considerable beings is an inadequate substitute for a genuine environmental ethic."[7] Damit ist der Anspruch einer ‚wirklichen', nämlich einer holistischen Umweltethik formuliert: nicht einfach quantitative Ausdehnung der moralischen Gemeinschaft, sondern ein qualitativ neuer Schritt, weg von den Individuen, hin zum System. Callicott vergleicht 1980 in einem sehr einflussreichen Artikel die Umweltethik mit einem Dreieck, dessen Spitzen nebst der traditionell anthropozentrischen Ethik vom „animal liberationism" und dem „eco-logical point of view" gebildet werden.[8] Letzterer ist dabei die systemische Sichtweise, die von der Ökologie nahegelegt wird: „Ecology makes it possible to see land, similarly, as a unified system of integrally related parts, as, so to speak, a third-order organic whole."[9] Und wenn sich Ethiker mit dem

4 Potthast, 1999: 25.
5 Dass es natürlich schon vor diesem Jahrhundert in verschiedenen Religionen und Philosophien Elemente gab, welche unserem westlichen Individualismus entgegenstehen (z.B. im Hinduismus und im Buddhismus), gestehe ich hier gerne ein.
6 Rodman, 1977: 89.
7 Goodpaster, 1979: 29.
8 Callicott, 1980.
9 Callicott, 1980: 45.

Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses gegen die Natur als Wertelieferantin wenden, dann „so much the worse for those humanistic ethics no longer functioning in, nor suited to, their changing environment."[10]
Holistische Umweltethik hält die individualistische Ethik auch in ihrer biozentrischen Ausprägung für ungenügend, „(l)ike a rubber band asked to encircle too big a bundle"[11] und postuliert die Notwendigkeit eines neuen Paradigmas. Sie ist dabei in ihren Wurzeln sehr viel diverser und pluralistischer als eine individualistische Ethik. Die Ökologie ist eine ihrer Wurzeln; sie speist sich aber daneben auch aus politischen und religiösen Befreiungsbewegungen, aus mystischer und ästhetischer Naturerfahrung und aus Evolutionsbiologie und Quantentheorie. Dies spiegelt sich in ihren verschiedenen Strömungen wider, die zum Teil sehr unterschiedliche weltanschauliche Grundannahmen haben. So ist es auch nicht sinnvoll, gemeinsame, holistische Schlüsselbegriffe zu suchen, da die einzelnen Ansätze ihre je eigene Begrifflichkeit haben.

## 2.1 Deep Ecology

Der norwegische Philosoph Naess prägte mit seinem Vortrag 1972 an der „Third World Future" Konferenz in Bukarest den Fortgang der umweltethischen Diskussion entscheidend, als er der „shallow ecology" seine „deep ecology" gegenüberstellte.[12] Mit „deep" meint er allerdings nicht, dass sein Ansatz die fundamentaleren Antworten auf die drängenden ökologischen Probleme lieferte, sondern dass hier die bohrenderen Fragen gestellt würden als lediglich solche, die mit kurzsichtigen anthropozentrischen Reformen beantwortet werden könnten. Nicht: wie können wir die wachsenden ökonomischen Bedürfnisse einer wachsenden menschlichen Bevölkerung auf diesem Planeten möglichst ökologisch nachhaltig befriedigen? Sondern: Erfüllt unsere heutige Gesellschaft tatsächlich die grundlegenden menschlichen Bedürfnisse nach Liebe und Sicherheit? Die Antworten auf diese Frage können – so Naess – nicht auf der Basis einer reformistischen, anthropozentrischen Ethik gegeben werden. Er verweist auf Intuitionen und Erfahrungen, die von Menschen aller Zeiten und Kulturen in einem überraschenden Ausmass geteilt wurden: ein ökologisches Bewusstsein davon, dass die Menschen Teile sind im

10 Rolston, 1991: 136.
11 Callicott, 1993a: 9.
12 Naess, 1973.

Netz des Lebens, „knots in the biospherical net or field of intrinsic relations."[13]
Einer der Grundsätze der Deep Ecology ist es, dass Leben in jeder Form einen Wert in sich selber hat. Dies schliesst ein, dass Individuen, Arten, Populationen und Ökosystemen genauso wie menschlichen Kulturen als Realisierungen dieser Werte ebenso ein Eigenwert zukommt. Naess will dies jedoch nicht aus einer werthaften Definition von Leben und noch viel weniger aus der Natur selber ableiten. Das „Tiefe" an der Deep Ecology liegt darin, dass sie die fundamentalen normativen Orientierungen aufdeckt, nämlich die Weltanschauungen, Philosophien und Religionen, in denen jede Überzeugung wurzelt.[14]
Dass Deep Ecologists hier unter Umständen verschiedener Meinung sein können, ist absolut legitim und für den Pluralisten Naess kein Problem. So wie die Vielfalt unter den Lebensformen erstrebenswert ist, ist es auch die Vielfalt unter den Glaubens- und Denkformen. So vertritt auch Naess seine ganz persönliche „Ökosophie T" (T steht für Tvergastein, seine geliebte Hütte in den norwegischen Bergen), die explizit eine Formulierung unter vielen möglichen sein soll.[15]
Naess' grundlegendste Norm ist die Norm der Selbst-Realisierung. Wenn ich erkenne (unter anderem durch die Erkenntnisse der Ökologie), dass mein Selbst symbiotisch verflochten ist mit allen Lebensformen rund um mich herum, dann ist das der Beginn dazu, von meinem engen, isolierten Selbst (ego, self) fortzuschreiten zu einer alles umschliessenden Identifizierung des Selbst (Self) mit anderen Individuen, anderen Arten, Ökosystemen, ja, der gesamten Ökosphäre. Identifikation ist notwendig, damit ich mit anderen Mitleid und Solidarität fühlen kann. Altruismus ist nicht mehr nötig, der andere (*alter*) bin ich ja dann selber, Sorge für den anderen ist also in Wirklichkeit Sorge für mein eigenes Wohlergehen. Altruismus ist Egoismus. Ein solches „ökologisches Selbst"[16] führt zu einer radikal anderen Weltwahrnehmung, die Interessen der anderen werden als die eigenen gesehen. Unsere Selbst-Realisierung hängt dann wesentlich ab von derjenigen der anderen, und so werden wir uns einsetzen für „maximale Vielfalt" und „maximale Symbiose" und dafür, dass unser Leben ein Minimum an gewaltsamen Auswirkungen hat auf andere Lebensformen.
Damit will Naess die Ethik durch die Ontologie ersetzen. Wenn Realität tatsächlich so ist in ihrer Seinsweise, wie es uns die Betrachtungsweise des ökologischen Selbst nahelegt, dann folgt „our

13 Naess, 1973: 151, vgl. auch Naess, 1989b: 56.
14 Vgl. Naess, 1964/65.
15 Das bedeutet natürlich nicht völlige Beliebigkeit. Naess schlägt selber einige „Prinzipien oder Schlüsselaussagen" vor, die für die ‚deep ecology' grundlegend sein sollen (vgl. Naess, 1987).
16 Naess, 1986: 226.

behaviour *naturally* and beautifully (...) the norms of environmental ethics".[17] Interessanterweise argumentiert auch der Holist Naess mit dem Eigenwert allen Lebens[18] und sogar mit dem Recht auf Leben[19] und vertritt damit einen „biospherical egalitarism". Er relativiert die Rede von den Werten allerdings sogleich wieder, indem er auf das „Gestaltdenken" verweist, welches „the subject-object dualism essential for value subjectivism"[20] unterminiert.
Alle Organismen und Ganzheiten in der Biosphäre haben denselben Wert – allerdings nur ‚im Prinzip', weil wir ja töten müssen um zu leben. Für Konfliktfälle gilt bei Naess: vitale Interessen haben Priorität über weniger vitale, das Nähere hat Priorität über das Fernere (lokal, zeitlich, biologisch und kulturell verwandt). Aber auch solchermassen gerechtfertigt bleiben sie Konfliktfälle, es sind Rituale und Zeremonien wichtig, um die verlorengegangene Identifikation wieder herzustellen. Dies erinnert an Albert Schweitzer, der, obwohl Individualist, ganz ähnlich von der „grausigen Notwendigkeit"[21] spricht, fremdes Leben zu vernichten, um das eigene zu erhalten. Aber man darf sich dadurch auf keinen Fall abstumpfen lassen, sondern soll diesen Konflikt immer tiefer und nagender erleben: „Keiner mache sich die Last seiner Verantwortung leicht."[22]

## 2.2 Land-Ethik

Aldo Leopold ist der „Nestor der holistisch-naturalistischen Ökoethik";[23] einer der ersten, der mit seiner Land-Ethik eine zumindest auf den ersten Blick nicht-anthropozentrische, nicht-individualistische Umweltethik entwirft. 1949 erschien sein „Sand County Almanach", dessen erster Teil einen tagebuchartiger Streifzug durch das Jahr und die Natur, und dessen zweiter, brisanterer Teil „Essays zur Ethik der Natur" enthält. Hier schlägt er im Kapitel „Land-Ethik" als „an evolutionary possibility and an ecological necessity"[24] vor, die Ethik auf die Beziehung des Menschen zum Land zu erweitern.

17 Naess, 1986: 236.
18 „the value in themselves, the autotelic value, of every living being" (Naess, 1985: 33); „The well-being and flourishing of human and non-human Life on Earth have value in themselves (synonyms: intrinsic value, inherent worth)." (Naess, 1987: 412).
19 „To the ecological field-worker, *the equal right to live and blossom* is an intuitively clear and obvious value axiom." (Naess, 1973: 152), „Every living being has a *right* to live." (Naess, 1985: 33, Italics original).
20 Naess, 1985: 36, s.a. Naess, 1989a.
21 Schweitzer o.J.: 387.
22 Schweitzer o.J.: 389.
23 Pfordten v.d., 1996: 183.
24 Leopold, 1949: 203.

Ausgangspunkt für Leopold ist Darwins Evolutionstheorie bzw. dessen Analyse der Natur als Schauplatz eines Überlebenskampfes aller gegen alle. Ethik ist demgegenüber eine „limitation on freedom of action",[25] deren Ursprung biologisch gesehen darin liegt, dass einzelne Lebewesen sich in Gruppen und Gemeinschaften zusammenschliessen, um besser überleben zu können. Der Kampf aller gegen alle wird dann zumindest teilweise durch Kooperation ergänzt. Zunächst waren es nur einzelne, die sich zusammenschlossen, dann entstanden Staaten und eine gesellschaftliche Ordnung für alle. Als dritten Schritt hält es nun Leopold für eine ethische Folgerichtigkeit, die Ethik um die Gemeinschaft mit dem Land zu erweitern.
Dies ist für ihn nicht nur ethisch folgerichtig, sondern auch ökologisch klug. Wenn der Mensch einmal Einsicht gewonnen hat in die ökologische Landpyramide von Nahrungsketten, dann erkennt er, „(t)hat man is, in fact, only a member of a biotic team",[26] und so ist es sinnvoll, dass er die Grenzen des moralisch relevanten Gemeinwesens (innerhalb dessen die überlebensfördernde Kooperation stattfinden kann und muss) um Boden, Gewässer, Pflanzen und Tiere erweitert.
Interessant ist an Leopolds Konzeption, dass sie eigentlich von einer sehr atomistisch/individualistischen Wahrnehmung ausgeht: dem Kampf aller gegen alle. Callicott kann hier geradezu (und durchaus zustimmend) von einer „protosociobiological perspective on ethical phenomena"[27] sprechen, in Anlehnung an die Erklärung der Soziobiologen von vermeintlichem Altruismus als Verwandtenselektion.[28] Die Individuen werden sozusagen zur Kooperation und damit zu einer Ethik, welche die Ganzheit in Betracht zieht, gezwungen. Über den Umweg des Eigeninteresses kommt Leopold zu seinem so berühmt gewordenen Satz, dem Credo der Holistinnen: „A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise."[29]
Die Frage, was denn nun bei Leopold moralisch vorrangig ist, das Land oder der Mensch, ist nicht leicht zu beantworten. Das Problem wird noch etwas komplizierter dadurch, dass J.B.Callicott, der sich als Nachfolger Leopolds in der Landethik sieht, eine deutlich holistischere Sicht hat als jener: „The land ethic not only provides moral considerability for the biotic community per se, but ethical consideration of its individual members is preempted by concern for the preservation of the integrity, stability, and beauty of the biotic community. The land

25 Leopold, 1949: 202.
26 Leopold, 1949: 205.
27 Callicott, 1987: 114.
28 Vgl. z.B. Hamilton, 1964 und Wilson, 1975.
29 Leopold, 1949: 224f.

ethic, thus, not only has a holistic aspect; it is holistic with a vengeance."[30] Wo Leopold von der Konkurrenz ausgeht,[31] betont Callicott die Kooperation und den Zusammenhang des Ganzen.[32]
Callicott interpretiert allerdings auch Leopold als Holisten: „The land ethic manifestly does not accord equal moral worth to each and every member of the biotic community: the moral worth of individuals (including, n.b., human individuals) is relative, to be assessed in accordance with the particular relation of each of the collective entity which Leopold called „land"."[33] So erstaunt es nicht, dass sich die Landethik (und das gilt für die holistische Umweltethik generell) dem Vorwurf der Misanthropie aussetzt.[34] Damit kokettiert Callicott auch selber, wenn er schreibt: „The extent of misanthropy in modern environmentalism thus may be taken as a measure of the degree to which it is biocentric."[35]
Eine alternative Interpretation Leopolds bietet Moline an, wenn er zwischen „biotic community" und „community in a moral sense" unterscheidet.[36] Während eine biotische Gemeinschaft lediglich auf Energieflüssen und Nahrungsketten beruht, spielen in einer moralischen Gemeinschaft Rechte sehr wohl eine Rolle. So kann Moline die Landethik „Leopold's daring theory of rights" nennen,[37] das Recht nämlich auf eine Weiterexistenz auf der (für Menschen) individuellen und der Spezies-Ebene, was eben als Klugheitsregel implizieren würde: „to keep every cog and wheel is the first precaution of intelligent tinkering."[38]
Auch Katz schlägt eine „humanistischere" (und damit individualistischere) Variante der Landethik vor, wenn er zwischen zwei unterschiedlichen Modellen differenziert: dem Gemeinschaftsmodell und dem Organismusmodell.[39] Letzteres lehnt er ab, da die Teile eines Organismus austauschbar seien und so nur instrumentellen Wert hätten. Mitglieder in einer Gemeinschaft hätten dagegen ein grösseres Mass an Autonomie und könnten deshalb als Entitäten mit einer

30 Callicott, 1987: 118.
31 „An ethic, ecologically, is a limitation on freedom of action in the struggle for existence." (Leopold, 1949: 202).
32 „A universal ecological literacy would trigger sympathy and fellow-feeling for *fellow members* of the biotic community *and* feelings of loyalty and patriotic regard for the *community as a whole*" (Callicott, 1993a: 10, kursiv im Original).
33 Callicott, 1980: 51.
34 So z.B. bei Scherer, 1982 und Moline, 1986.
35 Callicott, 1980: 49f
36 Vgl. Moline, 1986.
37 Moline, 1986: 118.
38 Leopold, 1966: 190.
39 Callicott favorisiert letzteres und bedauert es ausdrücklich, dass Leopold nach einem kurzen Flirt mit Clements' Superorganismus-Modell dieses dann doch nicht als theoretisches Paradigma übernommen hat (vgl. Callicott, 1987: 121f).

gewissen Unabhängigkeit auch intrinsischen Wert haben. Katz entscheidet im Konflikt zwischen intrinsischem Wert und (organismischem) Holismus also zugunsten des ersteren, während Rolston lieber den Wert auflöst.[40]

## 2.3 Ökofeminismus

Wo sich Holisten auf die ökologischen Beziehungen berufen, verweisen die Ökofeministinnen lieber auf die Beziehungsfähigkeit der Menschen und dabei insbesondere aus der Sicht weiblicher Erfahrung. Sie kontrastieren damit die traditionelle, „männliche", hierarchische Beziehung zur Natur und stellen ihr eine gleichberechtigte, liebevolle Beziehung gegenüber zwischen Wesen, die in ihrem Innersten schon auf Relationalität angelegt sind.
Der Begriff „Ökofeminismus" wurde 1974 von der Französin Francoise d'Eaubonne[41] geprägt. Sie wollte damit das Potential der Frauen bezeichnen, eine ökologische Revolution zustandezubringen, um das Überleben der Menschheit zu sichern. Das zeigt, dass damit noch überhaupt keine anti-anthropozentrische Spitzen verbunden waren. Der radikale Ökofeminismus entwickelte sich erst aus diesem „liberalen Feminismus" heraus als Konsequenz der These, dass Frauen und die Natur gleichermassen unterdrückt seien und sich Frauen (und gleichgesinnte Männer) gleichermassen für deren Befreiung einsetzen müssten.

Der Ökofeminismus ist ebensowenig eine homogene Strömung wie der Holismus überhaupt, er hat seine politisch-historischen Wurzeln in Friedensbewegungen, Anti-Atomkraftwerks-Bewegungen, sozialistischen und tierschützerischen Gruppen. Gemeinsam ist ihnen die Überzeugung, dass das Grundübel in einer Ideologie der Unterdrückung liegt. Dabei haben Natur und die Frauen (bzw. das Weibliche) historisch gesehen eine gemeinsame Tradition dieser Unterdrückung.
Warren[42] lokalisiert acht Verbindungen zwischen der Natur und dem Weiblichen:

- eine *historisch kausale* insofern, als die gegenwärtige ökologische Krise ein voraussagbares Resultat der patriarchalen Kultur sei,[43]

40 Vgl. oben, S. 36f.
41 Francoise d'Eaubonne: „Feminism or Death", in: Elaine Marks and Isabelle de Courtivron (eds.): New French Feminisms: An Anthology. Amherst: University of Massachusetts Press. 1980, zitiert in Merchant, 1990: 49.
42 Warren, 1993.
43 So die Ökofeministin Ariel Salleh, zitiert in Warren, 1993: 256.

- eine *begriffliche* insofern, als eine Logik der Dominanz die Parallelisierung von Werte-Dualismen wie Vernunft/Gefühl, Kultur/Natur, Mann/Frau vertritt, Unterdrückung durch Überlegenheit rechtfertigt und die Frau durch ihre „Biologisierung" auf ihre Reproduktionsfähigkeit reduziert wird,
- eine *empirische* insofern, als Frauen, Kinder und Arme überproportional unter der Umweltverschmutzung leiden, während Praktiken wie industrielle Tierhaltung, Tierversuche und Jagen mit patriarchalem Gedankengut verbunden sind,
- eine *symbolische* insofern, als die Natur in der Sprache, in Kunst und Literatur oft als weiblich symbolisiert wird, entweder als die nährende Mutter oder als die unberechenbare Gefahr, die „raped, mastered, conquered, controlled, mined"[44] werden muss und man parallel dazu von „jungfräulicher Wildnis" und „fruchtbarem Land" spricht,
- eine *erkenntnistheoretische* insofern, als die traditionelle Philosophie vom akontextuellen, rationalen, abstrakten Subjekt ausgeht, einer Sicht, welche die feministische Philosophie ablehnt und die zur Instrumentalisierung der Natur geführt hat,
- eine *politische* insofern, als die „grassroot movements" von Feminismus und Umweltbewusstsein von Anfang an eng miteinander verbunden waren,
- eine *ethische* insofern, als diese Verbindungen eine spezifisch feministische Analyse verlangen,
- und eine *theoretische* insofern, als diese Diversität von Verbindungen auch zu einer Diversität in den feministischen Positionen geführt hat, deren Pluralismus der Ökofeminismus bejaht, und so kann Warren „ecological feminism" definieren als „the name for a variety of positions expressly committed to exploring woman-nature connections".[45]

Das Ziel der Ökofeministinnen ist es, Theorien zu entwickeln, die eben nicht „problematically anthropocentric or hopelessly androcentric"[46] sind. Sie sind deswegen holistisch, weil auch sie die Vorstellung von isolierten Individuen ablehnen[47] und stattdessen „relationships themselves seriously"[48] nehmen. Das heisst, statt der Subjekte der Beziehung qua Rechtsträger, moralisch Handelnden, interessenfähigem oder leidensfähigem Lebewesen sind es die Beziehungen selber, die einen Wert haben. Dadurch werden auch die Werte selber relational: Statt dass die Subjekte selber einen Wert oder ein Recht hätten, sind es die

44 Warren, 1993: 259.
45 Warren, 1993: 262.
46 Warren, 1993: 261.
47 Vgl. Merchant, 1993, die sich explizit auf Smuts bezieht, der als einer der ersten einen ökologischen Holismus propagierte (ebd. 278f).
48 Warren, 1990: 135.

Beziehungs*qualitäten* „care“, Vertrauen und Freundschaft, denen dieser Wert zukommt.
Abgelehnt wird auch der Dualismus zwischen dem Menschen und dem Rest der Natur. Unter Bezugnahme auf die Darwinsche Evolutionstheorie vertritt z.B. Hawkins eine Kontinuität zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Lebensformen,[49] allerdings ohne deswegen eine undifferenzierte und homogene Sicht dieser „Natur“ vertreten zu wollen. Im Gegenteil, hier grenzen sich Ökofeministinnen oft scharf ab von den Holisten, welche das Individuum dem Ganzen unterordnen oder alles zu einem „expanded Self“ werden lassen.[50] Dies ist in ihren Augen nur eine andere Form der Dominanz, welche „das andere“ zu kolonisieren und sich selber einzuverleiben versucht. „Care for others“ hingegen ist nur möglich, wenn man sich vom anderen zu unterscheiden vermag und impliziert eine „metaphysics of otherness“.[51]
So vertreten viele Ökofeministinnen die Konzeption eines „self-in-relationship“,[52] nicht eine holistische Verschmelzung von Selbst und Anderem, sondern die Überzeugung, dass Beziehungen dem Subjekt nicht sekundär und extern zukommen, sondern sein Wesen selbst ausmachen.
Sie unterscheiden sich aber wesentlich darin von den ökozentrischen Holisten, dass sie explizit von den menschlichen (insbesondere den weiblichen) Erfahrungen ausgehen, und nicht von von Subjekten losgelösten Beziehungen. „Self-in-relationship“ meint nicht, dass es kein Selbst mehr zu geben habe, oder dass sich dieses Selbst in Beziehungen auflösen würde – und auch nicht, dass der ethische Standpunkt ausserhalb dieses Selbst zu finden wäre. Ökofeministinnen gehen aus vom menschlichen, erfahrenden Subjekt, auch wenn sie dieses fundamental anders sehen als die meisten männlichen Philosophen der letzten Jahrhunderte. Das Selbst bleibt bestehen als relationales Selbst, und diese Auffassung ist nahe verwandt mit der Prozessphilosophie, auf die weiter unten eingegangen werden soll.
Der Ökofeminismus versteht sich als feministische Position insofern, als dessen Vertreterinnen die Frage nach Sex/Gender[53] für die Grundlage eines jeden Nachdenkens halten. Längst sind es jedoch nicht mehr

49 Hawkins, 1999.
50 Zur Kritik des Ökofeminismus am Holismus siehe neben Hawkins auch Cheney, 1987, 1989a; Kheel, 1991; Plumwood, 1991; Salleh, 1986; Warren & Cheney, 1993.
51 Cheney, 1989a: 313.
52 Plumwood, 1991: 301.
53 Es hat sich in der Diskussion eingebürgert, von „sex“ als dem biologischen Geschlecht zu sprechen, während mit „gender“ die sozial geprägte Rolle gemeint ist – im Wissen darum, dass dies in der Realität nicht getrennt werden kann.

nur Frauen, welche diese Position vertreten. Es gibt auch Männer,[54] die es für nachvollziehbar halten, dass die Überlegungen zu einer alternativen Ethik, nämlich der liebevollen Beziehungen anstelle von abstrakten Gerechtigkeitsprinzipien,[55] von den biologischen, historischen und sozialen Erfahrungen der Frau ausgegangen sind. Es ist allerdings nicht nur unrealistisch, von den Frauen die Rettung der Welt zu erwarten, sondern auch unnötig, diese Relationalität auf weibliche Erfahrung zu beschränken. Alasdair MacIntyre z.B. weitet eine solche relationale Ethik aus und bezieht sich dazu auf die fundamentale gegenseitige Abhängigkeit aller Menschen, die in der Kindheit und im Alter besonders augenfällig sei.[56] Auch die Prozessphilosophie hält Relationalität für ein Charakteristikum des Seins überhaupt, und nicht nur des menschlichen Daseins.

Der Verweis auf Beziehungen reicht allerdings nicht aus, eine Ethik zu begründen. Es gibt gute Mütter und schlechte Mütter, es gibt zwischen Menschen und in der Natur sowohl liebevolle Fürsorge wie auch rücksichtslose Ausbeutung. Was ist die Grundlage, auf der eine Bewertung stattfinden könnte? Warum sind Vertrauen und Fürsorge gut, Egoismus und Ausbeutung jedoch schlecht? Oder generell: was qualifiziert ein solches Verständnis von Beziehung gegenüber einem rein biologisch-ökologischen Verständnis?

Der Dichter Tennyson erinnert der romantische Seelen daran, dass Liebe nicht das Gesetz der Natur ist, sondern – so muss der Mensch gegen allen Augenschein glauben – das Gesetz Gottes:

> „Who trusted God was love indeed
> And love Creation's final law
> Though Nature, red in tooth and claw
> With ravine, shrieked against his creed."[57]

## 2.4 Ökotheologie

Für viele Theologinnen ist es verlockend, mit einem christologisch gefüllten Verständnis von „Beziehung" und von „Leben" überhaupt an die Umweltethik heranzugehen,[58] zumal sich die Theologie angesichts der ökologischen Krise in einer schwierigen Lage sieht. Auf der einen Seite soll das Christentum mit seiner Anthropozentrik und Entsakralisierung der Natur schuld daran sein, dass wir überhaupt in diese

54 Ein herausragendes Beispiel dafür ist z.B. Jim Cheney.
55 Vgl. z.B. Gilligan, 1993.
56 Vgl. MacIntyre, 1999.
57 Tennyson 1850, vgl. S. 45, Fn.147.
A58 Vgl. dazu z.B. Huppenbauer, 2000: 99ff.

Umweltkrise geraten konnten,[59] auf der anderen Seite ist gerade dieses Christentum immer noch für viele geradezu ein Synonym für moralische Gesetzgebung,[60] sollte also auch etwas Substantielles zur Umweltethik beizutragen haben.
Die Schuldvorwürfe der Kritiker stützen sich meist auf die eine Bibelstelle: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan, und herrschet über die Fische im Meer und die Vögel des Himmels, über das Vieh und alle Tiere, die auf der Erde sich regen." (Gen.1, 28). Mit „machet euch untertan" wird dabei das hebräische „sch-w-k" übersetzt, das auch „seiner Herrschaft unterwerfen, unterjochen" und „unter die Füsse treten" heisst[61]. Überall, wo das Wort sonst im Alten Testament vorkommt, geschieht es in einem negativen Kontext.[62] So ist es nicht verwunderlich, dass vor allem dem Alten Testament vorgeworfen wird, seine Grundaussage laute: „dass nämlich der Mensch die Krone der Schöpfung sei und alle anderen Kreaturen in seine Hand gegeben seien und er die göttliche Erlaubnis habe, sie zu töten und zu essen."[63] White nennt das Christentum „the most anthropocentric religion the world has seen"[64] und sieht die Wurzeln unserer ökologischen Krise in der christlichen Entgöttlichung der Natur und der „orthodox Christian arrogance towards nature".[65]
Diese pauschalen Schuldzuweisungen an das Christentum sind natürlich nicht unwidersprochen geblieben. Zwar stellt auch Auer fest, dass in den alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte „die ganze übrige Welt allein auf den Menschen als höchstes Schöpfungswerk Jahwes hingeordnet ist."[66] Dazu kommen die Gottebenbildlichkeit des Menschen, der ausdrückliche Herrschaftsauftrag und die Tatsache, „dass die subhumane Welt ihre volle Bedeutung aus ihrer Bezogenheit auf den Menschen erhält".[67] Erst mit der Erschaffung des Menschen wird die Schöpfung „sehr gut". Insofern ist es natürlich richtig, dass die jüdisch-christliche Tradition den Menschen in den Mittelpunkt stellt. Aber Auer erinnert auch daran, dass man dem Christentum auch „immer wieder hartnäckige Rückständigkeit und sogar emphatische

59 Sehr früh und wohl am einflussreichsten hat dies der Historiker White vertreten (White, 1967), dann aber nicht minder polemisch Améry 1985 und Drewermann, 1986.
60 Dieses Verständnis liegt auch der Auseinandersetzung Goulds mit dem Verhältnis Wissenschaft und Religion zugrunde (Gould, 1999).
61 Gesenius, 1962: 334.
62 Mi.7,19; Neh.5,5; 2.Chr.28,10; Jer.34,11.16; Esth.7,8; in Sach.9,15 ist das Objekt die Sünde, was den Heilszusammenhang erklärt.
63 Singer 1982: 209.
64 White, 1967: 1205.
65 White, 1967: 1207.
66 Auer, 1984: 211.
67 Auer, 1984: 220.

Sperrigkeit gegenüber dem technisch-wissenschaftlichen Fortschritt“[68] vorgeworfen hat.

Nicht das Gottesbild des Alten und Neuen Testamentes, sondern „das neue Gottesbild der Renaissance und des Nominalismus“[69] im Mittelalter stellt die Macht Gottes und damit auch die Macht von Gottes Ebenbildern, den Menschen, in den Mittelpunkt. Die biblische Weltanschauung selber ist nicht anthropozentrisch, sondern theozentrisch, und deshalb ist es geradezu nötig, „den Schöpfungsglauben von jener modernen anthropozentrischen Weltanschauung [zu] befreien, wenn sie die ihm entsprechende Weisheit im Umgang mit der Natur wiederfinden will.“[70]

So ist zum einen gerade als Reaktion auf die ökologische Krise und die daraus resultierenden Vorwürfe an das Christentum eine „deutliche Wende der letzten Jahre hin zur Schöpfungstheologie und zu einer Neuentdeckung der Natur“[71] festzustellen. Dies hat zu einer Vielzahl von theologischen Schöpfungsethiken geführt, die sich explizit gegen den der Theologie unterstellten Anthropozentrismus richten.[72] Diese Ansätze halten dabei an einer traditionellen Schöpfungsethik fest, d.h. sie bleiben innerhalb des individualistischen Paradigmas.

Der zweite Grund für diese Wende hat zunächst nichts mit der Theologie oder der Kirche zu tun, sondern ist eigentlich nichts weiter als eine Konsequenz jener ‚modernen anthropozentrischen Weltanschauung‘, welche auch der Naturwissenschaft zugrundeliegt: Relativitäts- und Quantentheorie führten zu epistemologischen ‚Erschütterungen‘, innerhalb derer der essentialistische Substanzbegriff, die Kausalität und die Trennung zwischen Subjekt und Objekt in Frage gestellt wurden – ob zu Recht oder zu Unrecht, sei hier dahingestellt. An dieses neue Denken hoffen Theologinnen anknüpfen zu können. Nicht *gegen* die Naturwissenschaft, sondern *mit* der Naturwissenschaft soll also die Theologie ökologischer werden.

Vertreterinnen einer solchen „ökologischen Schöpfungslehre“[73] lösen sich vollständig vom Individualismus und vertreten mit Hilfe einer ‚neuen Naturwissenschaft‘eine holistische Ethik. Moltmann z.B. beansprucht, „die theologische Schöpfungslehre aus dem Zeitalter der Subjektivität und der *mechanistischen Weltbeherrschung* heraus[zulösen] und (...) sie auf jenen Weg [zu führen], auf dem die Zukunft einer *ökologischen Weltgemeinschaft* zu suchen ist“[74] und beruft sich

68 Auer, 1984: 206.
69 Moltmann, 1985: 40.
70 Moltmann, 1985: 45.
71 Lochbühler 1996: 141.
72 So z.B. Linzey, 1976, Auer, 1984, Drewermann, 1990 oder auch Lochbühler 1996.
73 So der Untertitel von Moltmanns Buch „Gott in der Schöpfung“ (Moltmann, 1985).
74 Moltmann, 1985: 26.

dabei auf den Physiker Fritjof Capra. Der Schöpfergeist wird bei ihm zum „Prinzip der Evolution" und zum „holistischen Prinzip",[75] das Weltall ist ein offenes System, das in die Transzendenz Gottes hinein ek-sistiert (sic!).[76] Dabei will Moltmann nicht einfach das theologische Erkennen dem wissenschaftlichen angleichen, sondern die Theologie soll sich auf ihre eigene Weisheit besinnen.[77] Nach der ersten Phase der Verschmelzung von Naturwissenschaft und Theologie in der Antike und der zweiten Phase der Emanzipation in der Moderne können sich, so Moltmann, Theologie und Naturwissenschaft „keine Aufteilung der einen Wirklichkeit leisten",[78] sondern sollen gemeinsam zu einem „ökologischen Weltbewusstsein" kommen. Dabei liegt der spezifische Beitrag der Theologie darin, die Natur *als Schöpfung Gottes* verständlich zu machen, insofern sie aufzeigt, dass die Welt und ihre rationale Ordnung kontingent sind, dass auch der die Welt betrachtende menschliche Geist zu dieser Schöpfung gehört, das die sichtbare Natur nur ein Teilbereich der Schöpfung ist und dass die Natur hier und jetzt nur ein Akt im grossen eschatologischen Drama ist.[79]

Einerseits versucht also Moltmann an das naturwissenschaftliche Verständnis von Evolution und Selbstorganisation anzuknüpfen, andererseits will er dieses vor dem Hintergrund des trinitarischen Schöpfergottes sehen. Die Schöpfung ist „mitnichten die Welt, die sich der Mensch „untertan machen" soll,[80] aber sie ist auch nicht lediglich reduzierbar auf die beobachtbare und empirische Natur der Naturwissenschaften, sondern verweist – richtig gesehen – selber auf eine eschatologische Gemeinschaft und Ganzheit, auf den Ort der Weltimmanenz Gottes, der deshalb geheiligt ist.

Link fragt meines Erachtens zu Recht an, ob wir tatsächlich „von einem auf der Höhe unserer Einsicht in die Zusammenhänge der Evolution erbrachten *Nachweis* einer Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung sprechen dürfen?"[81]

Eine ökologische Theologie, die ihren Ansatz so stark mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zusammenbindet, ja, ihren Holismus darauf gründen will, ist einerseits abhängig von der Gültigkeit dieser Erkenntnisse. Diese – erst recht, wenn man sie nicht dem naturwissenschaftlichen Mainstream zurechnen kann, was zumindest für Capra zutrifft – sind allerdings umstritten. Andererseits wäre es notwendig, für eine solche Anschauung eine „dritte Perspektive" ein-

75 Moltmann, 1985: 111.
76 Vgl. Moltmann, 1985: 212f.
77 Vgl. Moltmann, 1985: 46f.
78 Moltmann, 1985: 48.
79 Vgl. Moltmann, 1985: 53f.
80 Moltmann, 1985: 18.
81 Link, 1989: 175.

zunehmen, nämlich einen Archimedischen Punkt, von dem aus sich sowohl Gottes freies Handeln als auch die naturwissenschaftliche Determiniertheit gleichzeitig in den Blick nehmen und aufeinander beziehen liessen.[82]

*Theologische Probleme*
Eine holistische Ethik, die das Individuum primär als Teil eines Ganzen fasst, und dessen Wert dem Wert dieser Ganzheit unterordnet, ist theologisch schwierig zu vertreten. Die Vernachlässigung des Einzelnen kann niemals das Kennzeichen einer theologischen Umweltethik sein. Der Mensch ist primär Person, ist Einzelner, ist ein von Gott angesprochenes „Du".[83]
Dies weist auf eine grundlegende Schwäche des Holismus hin, die auch von individualistischen Ethikerinnen kritisiert wird, nämlich dessen gefährliche Nähe zum Totalitarismus.[84] So sehr wir auch aufgeklärt sein mögen über ökologische Zusammenhänge und mit der (quanten-) physikalischen Beeinflussung des Objekts durch das betrachtende Subjekt argumentieren – unser denkendes und handelndes Selbst bezieht sich auf ein „Ich", und dessen Auflösung in ein systemisches Ganzes ist für uns unmöglich zu denken.[85] Dies gilt nicht nur für unser Bewusstsein, sondern auch für unser Wahrnehmen, unser Mitfühlen und unsere Beziehungsfähigkeit überhaupt. Gilt das schon philosophisch für das Subjekt, so noch viel mehr theologisch für die Person. Eine Ethik, welche die Substantialität der Person aufgibt, sie aufgehen lässt in einen „Knoten im Geflecht des Lebendigen", verliert den Anredecharakter, welcher konstitutiv ist für den christlichen Schöpfungsglauben.

*Leiden und Tod in der Natur*
Die Wahrnehmung als „Ich" und „Du" gilt zunächst natürlich für Beziehungen unter Menschen, aber nehmen wir in unserem Lebensvollzug nicht auch Tiere als individuelle Gegenüber wahr? Dies ist besonders augenfällig im Falle von tierischem Leiden. Das Schicksal des zweiten Pelikankükens, das, offenbar von Gott so gewollt, neben dem ersten, starken Küken sozusagen als Reserve zur Welt kommt, aber meistens als überzähliges stirbt,[86] mag vielleicht kein Problem sein für Holistinnen, wohl aber für Christinnen und Christen,

82 Vgl. dazu die Kritik von Fischer, 1998a.
83 Vgl. Dalferth & Jüngel, 1981.
84 Oder zumindest darauf, dass die holistische Ethik mit diesem Metaphernfeld arbeitet, „ohne die mit ihm verknüpften Traditionen und politischen Fallstricke zu sehen." (Janich & Weingarten, 1999: 269).
85 Und das trotz der postmodernen „Dekonstruktion des Subjekts", vgl. Frank, 1986.
86 Vgl. dazu Huppenbauer, 2002.

die achtsam und beziehungsfähig wahrnehmen und lieben wollen. Lieben kann man keine systemischen Ganzheiten, sondern nur Individuen. Ein Gott, dem leidende Tiere gleichgültig sind, ist für viele ein ernsthaftes Problem der Theodizee.[87] So schreibt auch Darwin: „I cannot persuade myself that a beneficent and omnipotent God would have designedly created the Ichneumonidae with the express intention of their feeding within the living bodies of Caterpillars, or that a cat should play with mice.“[88] Dawkins argumentiert ähnlich, dass ein Gott, der den Geparden schnell erschaffen hat, damit er die Gazelle einholen kann, um nicht zu verhungern und die Gazelle schnell, damit sie dem Geparden entkommen kann, um nicht gefressen zu werden, ein Sadist sein müsse, der Vergnügen an blutigen Wettkämpfen habe.[89]
Wenn Vorgänge in der Natur wie diese als Handlungen bzw. Wirken eines liebenden Schöpfergottes interpretiert werden müssen, dann steckt man wie Darwin in der Falle der Theodizeefrage. Entweder müssen dann die Leiden des einzelnen Lebewesens aufgehen in einem grossen göttlichen Plan, den wir nicht verstehen können oder Gott ist nicht nur Liebe, sondern auch Tod und Vernichtung.
Die Tatsache, *dass* es aber so ist, dass besagte Wespenlarven gelähmte Raupen von innen heraus auffressen und Geparden Gazellen jagen, lässt nur eine Möglichkeit offen, um der Konsequenz eines gleichgültigen oder gar grausamen Schöpfergottes zu entgehen: eine Trennung zwischen der naturwissenschaftlichen und der theologisch-ethischen Perspektive.[90] Dies verbaut aber die Möglichkeit einer naturwissenschaftlich-theologischen „Notgemeinschaft“ angesichts der ökologischen Krise.[91]

*Schöpfung und Natur*

Konsequent formuliert ist die Trennung von Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube bei Fischer: „Mögen die [naturwissenschaftlichen, d.V.] Weltbilder wechseln, die hier[92] begegnende Form kommunikativer Vergegenwärtigung der Welt als Raum der Gegenwart Gottes

87 Damit ist die Frage gemeint: wie kann Gott gut und gerecht sein angesicht des Leides/des Bösen in der Welt?
88 Diese Schlupfwespe (Ichneumon) legt ihre Eier in eine lebendige Raupe, spritzt ihr ein lähmendes Gift ein und präsentiert damit den geschlüpften Larven einen praktischen Frischfleischvorrat. Zitat aus einem Brief Darwins an den gläubigen Christen und Botaniker Asa Gray 1860, zitiert in Gould, 1999: 189.
89 Vgl. Dawkins, 1996: 121.
90 Vgl. dazu Huppenbauer, 1998.
91 Vgl. Moltmann, 1985: 48. Damit soll nicht gesagt sein, dass es gar keine Dialogmöglichkeiten zwischen Theologie und Naturwissenschaften geben könne. Nebst dieser Trennung (die von anderer Seite her auch S.J. Gould vertritt (vgl. Gould, 1999) gibt es ja auch die Form von sich gegenseitig herausforderndem und doch nicht vereinnahmendem Dialog, vgl. Barbour, 1997.
92 D.h. im Psalm 104, der Gott preist ob seiner guten Schöpfung.

bleibt davon unberührt. (...) Zu sagen, die Welt sei Schöpfung, heisst nicht, sie als Wirkung einer transzendenten Ursache auszugeben, sondern vielmehr, sie in einen bestimmten Kommunikationszusammenhang zu rücken"[93] oder noch schärfer: „dass die christliche Rede von der Schöpfung nicht, wie es hier unterstellt wird, im Horizont der Frage nach der Wirklichkeit verständlich zu machen ist, sondern allein im Horizont der Frage nach dem Geist."[94]

Das eine ist der Horizont von Kausalität und Ereignissen, das andere von Freiheit und Handlungen, und der Anspruch, Schöpfung mit naturwissenschaftlichen Begriffen zu interpretieren (oder umgekehrt, naturwissenschaftlich eine Schöpfung zu beweisen bzw. zu widerlegen), beinhaltet, dass beide Horizonte miteinander identifiziert werden können. Genau dieses ist aber nicht möglich.

Schöpfung kann nicht gedacht werden ohne das freie Schöpfungshandeln Gottes mitzudenken. Freiheit ist nach Kant das Vermögen, „eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so, dass in ihr selbst nichts anfängt, sondern sie, als unbedingte Bedingung jeder willkürlichen Handlung, über sich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingung verstattet, indessen dass doch ihre Wirkung in der Reihe der Erscheinungen anfängt, aber darin niemals einen schlechthin ersten Anfang ausmachen kann."[95] „Von selbst" heisst dabei, dass die Handelnde nicht durch Naturkausalität oder Kontingenz bestimmt ist, sondern frei ist; dass es also ein Handeln nicht aus Ursachen oder Motiven, sondern *aus Gründen* ist, auf die hin man die Handelnde ansprechen kann.[96] Und dies nicht nur *kann*, sondern sogar *muss*, denn diese Gründe sind uns nur durch die handelnde Person selbst gegeben. Ob es eine Handlung ist und welche Gründe sie dafür hat, kann nur sie selbst uns sagen; um das Verhalten als eine Handlung wahrzunehmen, müssen wir zumindest prinzipiell in einen Dialog mit ihr eintreten können.

Indem wir von der Natur als Schöpfung, also vom Handeln Gottes reden, bezeugen wir also damit Gott als Anwesenden. Das kann ich aber nicht von mir her wissen, sondern es ist mir von Gott her zugesagt, und ich kann nur im Glauben bekennen, dass Gott mein Schöpfer ist und ich sein Geschöpf.[97]

Dagegen ist die Ereignisperspektive der Naturwissenschaften charakterisiert durch eine Beobachterperspektive, in welcher der Vorgang *für das Wissen* aller Beteiligten gegeben ist. Um die eine Perspektive mit der anderen in eine Beziehung setzen zu können, müssten wir

93 Fischer, 1998a: 201.
94 Fischer, 1994: 493.
95 Kant, 1983, Bd. 4, A 555/B 583.
96 Vgl. dazu Fischer, 1998.
97 Vgl. auch Huppenbauer, 2000: 54f, der damit die grundlegende Rezeptivität des Menschen bezüglich seiner Lebensmöglichkeiten thematisiert sieht (ebd., 50).

einen Vorgang (die Entstehung der Welt, z.B.) zugleich als freies Handeln Gottes *und* als eine Wirkung aus Ursachen betrachten können. Gott müsste dabei gleichzeitig anwesend (um das gemeinsame Wahrnehmungsfeld zu bestimmen) und abwesend gedacht werden.
Wo beansprucht wird, theologische und naturwissenschaftliche Perspektive in einer gemeinsamen Sprache verständlich zu machen, wird es darauf hinauslaufen, dass Gott in der Weltimmanenz verschwindet und die welttranszendierende kommunikative Perspektive verloren geht. Die „Schöpfung" beschränkt sich darauf, „Natur" zu sein. Dazu passt auch, dass auch im Zusammenhang mit dem Ausdruck „Würde der Kreatur" in der Schweizer Bundesverfassung vorgeschlagen wurde, dass „aus dem religiösen Verständnis eines solchen Wortes [nämlich „Kreatur", d.V.] für die Allgemeinheit nicht mehr abgeleitet werden [darf], als aus dem weltlichen Verständnis desselben Wortes abgeleitet werden kann".[98] Natürlich kann mit guten Gründen vertreten werden, dass in Verfassungstexten religiöse Begriffe nichts zu suchen hätten. Konsequenterweise müsste man dann allerdings „Kreatur" ersetzen durch „Lebewesen". Der Ansicht, solche Begriffe seien „ohne Verluste" aus der einen in die andere Perspektiven zu überführen, liegt dieser Zusammenfall der Perspektiven zugrunde, der in Wirklichkeit den Verlust der einen bedeutet. Dieses Unbehagen wird eindrücklich auch vom Soziobiologen Dawkins formuliert, wenn er (obgleich theologisch etwas naiv) fragt: „If *God* is a synonym for the deepest principles of physics, what word is left for a hypothetical being who answers prayers, intervenes to save cancer patients or helps evolution over difficult jumps, forgives sins or dies for them?"[99]
Das Festhalten an zwei unterschiedlichen, und nicht ineinander überführbaren Perspektiven auf die Wirklichkeit heisst nicht, einen Dialog der Theologie mit den Naturwissenschaften verunmöglichen zu wollen.[100] Dabei kann es aber nicht darum gehen, sich auf ein gemeinsames Erkenntnisfeld zu berufen, sondern im Gegenteil, auf die Differenz hinzuweisen zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis dessen, „was der Fall ist" und theologischer Frage nach dem Geist, durch den uns Wirklichkeit „erschlossen wird". Dies könnte gerade in der Frage nach unserem Umgang mit der Umwelt zu einem fruchtbaren Dialog werden, in welchem die Theologie die Wahrnehmung der Schöpfung einbringt als diese Frage nach dem Geist, in welchem wir uns auf Mitmensch und Natur beziehen.

98 Holenstein, 1996: 33.
99 Dawkins, 1999.
100 Vgl. dazu S.65, Fn.91.

## 2.5 Allianz zwischen Ökologie und Ethik?

Mit Leopold und Naess beginnt die Allianz zwischen naturwissenschaftlicher Ökologie und ökologischer Ethik – obwohl Arne Naess explizit noch zur Vorsicht mahnte: „it should, first of all, be borne in mind that the norms and tendencies of the Deep Ecology movement are not derived from ecology by logic or induction."[101]
Aber die metaphysischen Grundlagen von ‚deep ecology' und Landethik, nämlich Organismen als „knots in the biospherical net or field of intrinsic relations"[102] oder das Land als Energiezirkulation[103] zu sehen, statt des traditionellen Bildes vom Menschen-in-der-Umwelt, beziehen ihre wissenschaftliche Plausibilität zu einem grossen Teil aus der Ökologie, sodass Callicott sagen kann: „Ecology and the environmental sciences thus inform us of the *existence of something* which is a *proper object* of one of our most fundamental moral passions."[104] Die Ökologie garantiert für Callicott also einerseits die ‚Wissenschaftlichkeit' der Metaphysik und somit die Angemessenheit der Perspektive der ‚deep ecology'. Es macht ökologisch Sinn, die Welt als ein Beziehungsgeflecht zu sehen und nicht als eine Ansammlung von Individuen. Andererseits garantiert sie uns dadurch auch das Referenzobjekt unserer „moral passions". Weil sich die Welt ökologisch gesehen systemisch präsentiert, können auch nur Systeme Träger einer moralischen Relevanz sein. Und so rechtfertigt die Ökologie nachträglich Leopolds berühmtestes Diktum: „A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise."[105]
Dieselbe Ökologie, welche von den Holistinnen und Holisten noch immer als Verbündete betrachtet wird, lässt sich allerdings auch *gegen* die holistische Umweltethik wenden.[106] Dies soll anhand dreier Thesen gezeigt werden:

- Die holistischen Eigenschaften eines Systems sind nicht an sich moralisch relevant.
- Ein Ökosystem hat keine holistischen Eigenschaften.
- *Das* Ökosystem gibt es nicht.

101 Naess, 1973: 154.
102 Naess, 1973: 151.
103 Vgl. Leopold, 1949: 103ff.
104 Callicott, 1982: 173, meine Hervorhebung.
105 Leopold, 1949.
106 Zu diesem Schluss kommt auch Frankena: „In jedem Fall bin ich bis jetzt noch nicht davon überzeugt, dass die Erkenntnisse der ökologischen Wissenschaft eine holistische Ethik des Typus 5 [sc. ökozentrisch, CA] vernünftiger machen als eine des Typus 3 [sc. pathozentrisch] oder sogar 2 [sc. anthropozentrisch/personalistisch]." (Frankena, 1997: 292).

Vorgängig möchte ich allerdings den logischen Status dieser Eigenschaften klären. Eigenschaften von Gemeinschaften sind nämlich nicht dasselbe wie Eigenschaften von Individuen.

### 2.5.1 ‚Properties' versus ‚Features'

Auf den ersten Blick erscheint auch eine holistische Umweltethik nicht viel mehr vorzuschlagen, als eine individualistische: „Expanding the Circle",[107] im Unterschied zu letzterer zwar nicht nur um mehr Individuen, sondern von einzelnen Organismen auf Systeme. Aber die blosse Tatsache, dass gewisse Umweltethiker neben Menschen und Tieren auch Ökosysteme für moralisch relevant halten, weist sie noch nicht als Vertreter eines umweltethischen Holismus aus. Wenn Christopher Stone für Landschaften und Flüsse Rechte postuliert, die – analog denjenigen von Kindern und juristischen Personen – von Stellvertretern eingefordert werden können,[108] dann ist das tatsächlich lediglich eine Erweiterung des Individualismus. Der Holismus zeichnet sich gerade dadurch aus, dass er das Gewicht nicht auf die *Substantialität eines Individuums*, sondern auf die *Relationaliät zwischen Individuen* legt.[109] Insofern sind z.B. Goodpaster, Salthe oder Johnson keine Vertreter des Holismus, auch wenn sie dem Ökosystem einen Eigenwert zugestehen; sie machen diesen analog zu den Pathozentrikern letztlich entweder an der Interessefähigkeit des Ökosystems[110] oder an dessen Leidensfähigkeit[111] fest. Lediglich das Subjekt ist systemisch, nicht aber die Argumentation.
Die blosse Ausweitung möglicher Objekte der Moral macht aus einem Individualisten noch keinen Holisten. Frankena unterscheidet deshalb auch zwischen ‚vereinzelten' und ‚kollektiven' holistischen Ethiken.[112] ‚Vereinzelte' Ethiken weiten den Begriff der Person (als Paradigma des moralisch relevanten Individuums) so aus, dass sie nebst Fremden, Sklaven, Frauen und Tieren nun auch ökosystemische Einheiten als „Personen" zulassen können, und unterscheiden sich nur bezüglich der quantitativen Ausdehnung von traditionellen individualistischen Ethiken. Eine 'kollektive' Ethik hingegen ist eine wirklich holistische Ethik, sie vertritt, „other features of the system, such as its balance or integrity, are to be considered independently of any value they promote."[113]

107 Singer, 1980.
108 Stone, 1974.
109 „Rejection of the man-in-environment image in favor of the *relational total-field image.*" (Naess 1973: 151).
110 Goodpaster 1978, Johnson 1992.
111 Salthe, 1989.
112 Vgl. Frankena, 1997: 284f.
113 Frankena, 1979: 13.

Solche ‚features' sind grundsätzlich zu unterschieden von denjenigen Eigenschaften (‚properties'), welche ein Individuum für Personalität qualifizieren. ‚Properties' sind *Eigenschaften eines Indidivuums* und entsprechen der Struktur (Px): „x hat die Eigenschaft P", während ‚features' *holistische Eigenschaften* sind und die Struktur ($x,y \in g$ und $Fg \rightarrow Fxy$) haben: „wenn die Ganzheit g die Eigenschaft F hat, dann ist die Beziehung zwischen x und y von solcher Art, dass sich daraus die Eigenschaft F ergibt", wobei x und y Elemente sind von g. Oder anders formuliert: ‚features' beziehen sich auf ein Ganzes und basieren auf dessen spezifisch relationalen Eigenschaften seiner Elemente untereinander.[114] So entsteht z.B. Seltenheit einer Art nicht aus den Eigenschaften einzelner Tiere, sondern ergibt sich aus dem Verhältnis der Tiere zu ihrer Umwelt.[115] ‚Properties' wie z.B. Grösse oder Gewicht hingegen sind Eigenschaften der einzelnen Elemente für sich.[116]
Die Eigenschaften eines Ökosystems sind also nicht von derselben Art wie die Eigenschaften von Individuen. Es sind nicht Eigenschaften, die als solche einem Subjekt zukommen, sondern es ist das Aufweisen einer bestimmten *Qualität* von systeminternen Relationen zwischen verschiedenen Elementen.
Viele Holisten reden hier gerne auch von emergenten Eigenschaften und meinen damit „properties that are not properties of the individuals of which they are a collection. (...) An emergent property of an ecological unit is one which is wholly unpredictable from observation of the components of that unit".[117]
Hier muss zwischen verschiedenen Bedeutungen von „emergent" differenziert werden:

1) Im schwächsten Sinne entsteht eine emergente Eigenschaft aus der Interaktion von Elementen, die als einzelne diese Eigenschaft nicht haben. Beispiele dafür sind Temperatur oder Druck, welches selber keine Eigenschaften von individuellen Molekülen sind, aber von diesen abhängen, daraus vollständig erklärbar und vorhersagbar sind. Eine solche Definition widerspricht nicht einem Reduktionismus, welcher verlangt, dass alle Eigenschaften einer Ganzheit auf der Ebene ihrer Teile erklärbar und damit vorhersagbar sind.
2) Bei ökologischen emergenten Eigenschaften wird aber impliziert, dass sie eben nicht vorhersagbar sind, auch wenn man alle

114 Vgl. Martin, 1991: 227

115 Strenggenommen ist die Eigenschaft „Seltenheit" deswegen auch keine Eigenschaft der *Art*, sondern einer Art innerhalb einer bestimmten Umwelt.

116 Im Laufe der Evolution wurden allerdings viele solche *features* zu *properties* individualisiert, indem aus mehr oder weniger lockeren Aggregaten von einzelnen Elementen Ganzheiten wurden, die man heute als Individuen bezeichnet, z.B. bei Symbiosen oder Kolonien (vgl. dazu Sapp, 1994, Maynard Smith & Szathmary, 1995).

117 Salt, 1979: 145.

Eigenschaften der zugrundeliegenden Einzelteile kennt.[118] Dies ist eine stärkere Bedeutung von „emergent“: eine Eigenschaft eines Ganzen, die nicht ableitbar ist aus den Eigenschaften der Elemente. Unvorhersagbarkeit ist allerdings im konkreten Fall unmöglich zu beweisen. Vielleicht kennen wir einfach noch nicht alle diese individuellen Eigenschaften, und nur deshalb erscheint uns die Eigenschaft des Ganzen emergent zu sein. Alles, was wir sagen können, ist: das könnte eine emergente Eigenschaft sein, da wir bis jetzt noch nicht imstande sind, sie aus den Eigenschaften der Elemente der unteren Ebene herzuleiten.

3) Eine dritte Möglichkeit ist es, eine emergente Eigenschaft nicht deswegen als emergent zu bezeichnen, weil sie auf eine nicht nachvollziehbare Art und Weise der Ganzheit zukommen würde, sondern weil sie nur direkt bestimmbar ist, ohne den Umweg über die Bestimmung der Eigenschaften der zugrundeliegenden Einheiten. Dies gilt z.B. für die sogenannten Mutagene, molekularen Mechanismen, welche Mutationen des Genoms begünstigen und in einer beständig sich ändernden Umgebung eine höhere Überlebenswahrscheinlichkeit der entsprechenden Population ermöglichen.[119] Dies bedeutet eine evolutionäre Plastizität und einen Selektionsvorteil gegenüber anpassungsunfähigeren Populationen.
Die Frage ist nun: wer ist nun Träger dieses Selektionsvorteils? Sicherlich nicht der Organismus, da dieser nur mit einem bestimmten „set“ von (mutierten oder regulären) Genen ausgestattet ist, die ihn (vereinfacht gesagt natürlich) nur an eine bestimmte Umgebung angepasst sein lassen. Entweder überlebt er darin, oder er überlebt nicht. Von Plastizität kann nicht die Rede sein. Diejenige des Subclans (alle genetisch absolut identischen Individuen in einer Population) allerdings auch nicht, da durch die Mutation ja ein neuer Subclan entsteht. Die „Fitten“ gründen sozusagen einen neuen Subclan. Derjenige, der von diesen Mutagenen profitiert, ist der Clan, der aus allen Abkömmlingen eines Gründerorganismus bis zu den heutigen Organismen besteht. Seine Einheit besteht lediglich in der Genealogie; in sich ist der Clan genetisch heterogen. Der Selektionsvorteil dieser Mutagenität ermöglicht es also dem Clan als solchem (in der Gestalt verschiedener Subclans), in unterschiedlichen Umgebungen zu überleben. Weber nennt dies einen „second-order process“;[120] während das Vorhandensein dieser Mutagene auf der Ebene der Individuen und der Subclans

118 Vgl. Salt, 1979.
119 Weber, 1996.
120 Weber, 1996: 80.

> lediglich Sein oder Nichtsein bedeutet, wird es auf der Ebene des Clans zu einem Selektionsvorteil. Dieser trägt direkt zur „Fitness“[121] dieses Clans bei – aber weder zur Fitness der einzelnen Organismen noch zu derjenigen der Subclans. Die Mutagenität eines Organismus (bzw. das Vorhandensein eines solchen Mutagor-Gens) als solche wäre demzufolge eine „property“ des Organismus, als eine im Evolutionsprozess vorteilhafte Eigenschaft,[122] jedoch eine „feature“ des Clans. Die evolutionäre Plastizität wird also dem Clan zugeschrieben[123] und dort bestimmt, obwohl sie letztlich abhängig ist von den genetischen Eigenschaften der konstituierenden Organismen.

Salt kommt in seiner Untersuchung des Gebrauches des Begriffs „emergent properties“ in der Ökologie zum Schluss, dass die meisten Beispiele in der Literatur keine „echten“ emergenten Eigenschaften seien. Artenvielfalt als “summation of the proportional contribution of each of the individual species populations”[124] ist für ihn eine kollektive Eigenschaft,[125] die lediglich die Summe der individuellen Eigenschaften darstellt. Beides gründet im proportionalen Anteil der individuellen Arten bzw. Organismen und ist deshalb keine Eigenschaft des Ökosystems, sondern eben der jeweiligen Komponenten. Dies gilt allerdings eben nur für die zweite Definition von ‚emergent’, nicht aber für die dritte. Auch wenn das Ökosystem nicht als reale Einheit angesehen wird, so kann es doch sinnvoll sein, Biodiversität auf dieser Ebene zu untersuchen.[126]

### 2.5.2 Die holistischen Eigenschaften eines Systems sind nicht an sich moralisch relevant

Es sind allerdings zwei verschiedene Dinge, ob man Biodiversität als Eigenschaft eines Systems untersucht, oder ob man Biodiversität als moralisch relevante Eigenschaft betrachtet.

Rolston z.B. definiert in seinem Artikel von 1975 eine wahrhaft ökologische Ethik als „the discovery of a moral ought inherent in recogni-

121 Weber definiert im Anschluss an Cooper (Journal of theoret. Biology 107, (1984): 603-29) als „expected time to extinction“, welche sich auf die (langfristige) Überlebensfähigkeit konzentriert und nicht auf die (kurzfristige) Produktion von Nachkommen (p. 81).

122 Also als Eigenschaft, die eine Selektionseinheit darstellt, die gegenüber anderen der gegenwärtigen Umgebung besser angepasst ist bzw. ihren Träger besser angepasst sein lässt.

123 Z.B. als „expected time to extinction or ETE as a measure for long-term survival of a type“ (Marcel Weber, 1996: 81).

124 Salt, 1979: 145.

125 Salt gebraucht hier „kollektiv“ also in genau umgekehrtem Sinne wie Frankena.

126 Vgl. dazu Weber & Schmid, 1995.

tion of the holistic character of the ecosystem".[127] Diesen holistischen Charakter anzuerkennen, heisst gleichzeitig auch, „unity, harmony, interdepence, stability, etc."[128] zu finden, „the values seem to be there as soon as the facts are fully in, and both alike are properties of the system."[129] Rolston versucht sich hier vor dem naturalistischen Fehlschluss zu retten, indem er ökozentrische und anthropozentrische Ethik zusammenfallen lässt: die beiden „Zentren", Mensch und Ökosystem, verschmelzen zu einem. „The self metabolically, if metaphorically, interpenetrates the ecosystem. The world is my body."[130] Damit ist es meine eigene Normativität, die ich aus dem Ökosystem ablese, meine Werte sind auch die Werte des Ökosystems. Der (Eigen-)Wert meines Selbst oder meiner Existenz muss allerdings dabei immer noch vorausgesetzt werden.

Das ist *eine* Variante der holistischen Umweltethik: Erweitere das Selbst, bis es die ganze Erde umfasst. Dieser Gedanke taucht nicht nur bei Rolston auf, sondern liegt als metaphysischer Hintergrund vielen Versionen der „deep ecology" zugrunde, sei er nun philosophisch, religiös oder quantenphysikalisch untermauert, nämlich dass es keine festen Grenzen zwischen Selbst und Nicht-Selbst gebe: „the distinction between self and other is blurred".[131] Das heisst nicht nur, dass die Grenzen des Selbst immer weiter nach aussen verschoben werden, sondern dass sie tatsächlich durchlässig werden und also keine wirklichen Grenzen mehr sind. Von feministischer Seite her ist argumentiert worden, dass dies „simply another self-congratulatory reformist move"[132] bzw. eine Kolonisierung des Anderen darstelle, welche selbst Teil der ökologischen Destruktivität sei.[133]

Die *andere* Variante des Holismus tut sich schwerer mit dem Zusammenhang zwischen ‚facts' und ‚values'. Nicht nur „unity, harmony, interdependence, stability", sondern auch „self-realization",[134] „integrity"[135] oder „health"[136] haben bei verschiedenen Vertreterinnen einen normativen Charakter, dessen Plausibilität aus der Ökologie stammen soll.

127 Rolston 1975: 94.
128 Rolston 1975: 100.
129 Rolston 1975: 101.
130 Rolston 1975: 104.
131 Callicott, 1989b: 61; vgl. auch Devall & Sessions, 1985 und Naess, 1986, s. dag. Cheney, 1989a.
132 Salleh, 1986: 344; s.a. Cheney, 1987; Kheel, 1991.
133 Siehe Kapitel 2.3.
134 Naess, 1986.
135 Karr, 1993; Westra, 1994.
136 Shrader-Frechette, 1994; Rapport, 1995.

*Integrität*

Gerade „Integrität" spielt in der Umweltethik schon lange eine grosse Rolle. Schon Aldo Leopold verweist auf die Integrität als Kriterium,[137] und Karr prophezeit mehr als vierzig Jahre später: „That influence [sc. of the integrity concept] is likely to expand as our science and our societal value systems evolve."[138] Als Biologe definiert er Integrität als: „the ability of an environment to support and maintain a biota (both structural and functional performance) comparable to the natural habitats of the region."[139] Oder wie es Regier schreibt: „A living system exhibits integrity if, when subject to disturbance, it sustains an organizing, self-correcting capability to recover toward an end-state that is normal and ‚good' for that system."[140]

Ökologische Integrität hängt für Biologinnen mit der Fähigkeit eines Systems zusammen, einen bestimmten Zustand zu erhalten oder wiederherzustellen. Dahinter steckt der Gedanke, dass dieser Zustand „besser" ist als ein anderer. Auch wenn wenige so explizit einen „normalen und ‚guten'" Endzustand beschwören wie Regier, so erhält Integrität in zweierlei Hinsicht einen eindeutig wertenden Charakter: a) es gibt einen Endzustand, der dem System entspricht und b) es ist moralisch gut, diesen Zustand herbeizuführen bzw. zu bewahren.

Beides ist fragwürdig.

Ökologisch fragwürdig an a) ist der Gedanke, dass zu einem System *ein* solcher ausgezeichneter Zustand gehört. Wie interessenabhängig (und entsprechend ökosystemunabhängig[141]) eine solche Auszeichnung ist, zeigt das folgende Zitat aus einem Workshop über Ökosystemintegrität:[142]

> „Integrity and surprise represent opposite sides of the same coin. (...) The surprised system remains as an out-of-equilibrium subsystem inside an integrated upper level that emerges to incorporate the surprise. Subsequently, new surprises destroy the integrity of the present system, and a new integrity must be established. From repeated cycles of surprise and integration, a complex hierarchy of contained

137 Vgl. Leopold, 1949.

138 Karr, 1993.

139 Karr, 1993: 85.

140 Regier, 1993.

141 Das heisst natürlich nicht, dass sich ein Ökosystem nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt und unter bestimmten Bedingungen in einem bestimmten Zustand befinden würde, nur dass dieser Zustand keine grössere Affinität zu besagtem Ökosystem hat (nicht „natürlicher" oder „besser" wäre), als ein anderer Zustand unter anderen Bedingungen.

142 Dieser Workshop wurde zudem pikanterweise von der Great Lakes Fishery Commission gesponsert, die natürlich ein Interesse an einer ganz bestimmten Art von „Integrität" (d.h. an einem ganz bestimmten Zustand) ihrer Seen hat (vgl. Valsangiacomo, 1998: 242).

> surprised subsystems emerges as the present integrated system."[143]

In besagtem Beispiel ging es darum, dass das Meer-Neunauge („sea lamprey"), ein vom Aussterben bedrohter Fisch, in den See eingeführt wurde. Dies war eine „Überraschung" für das bis anhin „integre" System des Sees. Dessen ursprüngliche Integrität kann nach dem Eingriff nicht mehr wiederhergestellt werden, aber: „It is the new integrity, the one that constrains the lamprey, which is the integrity of consequence now."[144] Dasselbe gilt für Kulturlandschaften wie Moore oder Magerwiesen, deren „neue", von Menschen beeinflusste Integrität nun geschützt werden soll.[145]

Ethisch fragwürdig an b) ist die moralische Auszeichnung *eines* solchen Subsystems, nach welcher dessen Integrität ein wünschenswerter Zustand sein soll. Und nicht nur *wünschens*wert, was man ja legitimerweise auf die Wünsche der Fischer, der Spaziergängerinnen oder der Ökologen zurückführen könnte, sondern im Begriff der Integrität schwingen auch mit die Assoziationen von "1. Rechtschaffenheit, Unbescholtenheit, Redlichkeit, 2. Unversehrtheit, Unberührtheit 3. (jur.) Unverletzlichkeit (Staats- oder Hoheitsgebiet)".[146] Callicott redet von ‚Integrität' als „a thick descriptor in conservation discourse",[147] und der ökologische und noch mehr der umweltethische Gebrauch des Wortes ist nebst der Bedeutung der Unversehrtheit vor allem auch durch das juristische (Alltags-)Verständnis geprägt. Integrität impliziert nicht nur „little or no influence from human actions",[148] sondern

143 Allen, 1990: 121.

144 Allen, 1990: 121.

145 Häufig ist das Argument für den Schutz natürlich rein anthropozentrisch die Schönheit solcher Landschaften und nicht deren Integrität (vgl. Bundesverfassung Art. 78 sexies, Abs. 5 über den Schutz von Mooren und Moorlandschaften). Dagegen ist nichts einzuwenden. Mir geht es nur darum, dass die „Integrität" keine statische Eigenschaft eines Systems ist, sondern je nach Interessenlage immer wieder neu definiert werden kann.

146 Langenscheidts Fremdwörterbuch online, http://www.langenscheidt.aol.de/. Man mag dagegen einwenden, dass dies eine rein semantische Angelegenheit sei, aber genau dieser Denk- und Sprachgebrauch ist es, welcher die vordergründige Plausibilität der entsprechenden Argumentation trägt.

147 Callicott, 1995b: 353; zu den sog. „thick concepts", die als Begriffe sowohl deskriptiv als auch normativ sind, vgl. Nelson, 1995; Williams, 1985.

148 Angermeir and Karr (1994): Biological integrity versus biological diversity policy directives: protecting biotic resources. Zit. in Callicott, 1995b: 355.

auch ein autonomes Ganzes,[149] in welchem der Verlust eines Elements den Verlust der Integrität bedeutet.[150]
Der Gedanke einer solchen Ganzheit verbunden mit einem bevorzugten Zustand des Systems hat seine Wurzeln in der organismischen Theorie, die Anfangs dieses Jahrhunderts von Clements und Phillips vertreten wurde und bis in die 50er Jahre die vorherrschende Theorie in der Ökologie war. Ihr Grundgedanke ist, dass Gemeinschaften (wie z.B. das Ökosystem) ihre eigene Identität haben, auf die sie dann, von Klima und Standortbedingungen determiniert, in einem Entwicklungsprozess zusteuern.[151] Eine Gemeinschaft ist in Clements' Worten ein „Superorganismus", der sich analog zu biologischen Organismen auf sein Reifestadium hin entwickelt. Integrität als Wert umfasst sowohl diesen Superorganismus als Ganzheit als auch einen solchen Endzustand, auf den hin das System angelegt ist und der „natürlich" und „normal" ist.[152]
Rolston hat darauf hingewiesen, dass hinter dem moralischen Imperativ ‚Du sollst die Integrität des Ökosystems bewahren!' die Prämisse steht „das integre Ökosystem hat einen Wert".[153] Die Frage ist nun, was dies für ein Wert sein kann. Es liegt nahe, dass damit in einer holistischen Ethik kein instrumenteller Wert für den Menschen gemeint sein kann. Aber ein intrinsischer Wert ist per definitionem selbstgenügsam. Moore, der sich ausführlich mit intrinsischen Werten auseinandergesetzt hat, formuliert explizit: „to say that a kind of value is ‚intrinsic' means (...) that the question whether a thing possesses it (...) depends solely on the intrinsic nature of the thing in question",[154] d.h. "such that, if they existed *by themselves*, in absolute isolation, we should yet judge their existence to be good".[155]
Dann hat aber die holistische Umweltethik ein Problem damit, dass sie einerseits vertreten will, dass alles mit allem zusammenhängt,

149 „Let ‚biological integrity' mean ‚the capability of supporting and maintaining a balanced, integrated, adaptive community of organisms having a species composition, diversity, and functional organisation comparable to that of natural habitat in the region'". Callicott, 1995b: 355.
150 „Strict attention to the structural aspects of ecosystems, as represented primarily in species composition, leads to a definition in which the loss of even one species or the damage of a link between some components implies a loss of integrity, because the ecosystem is no longer „complete" or „whole"." De Leo & Levin, 1997.
151 Clements, 1936; Phillips, 1935.
152 Dieser Ganzheitsvorstellung war von Anfang an nicht unumstritten (vgl. Gleason, 1926), aber sie beherrschte zunächst das Feld – wohl nicht zuletzt, weil sie in diesen turbulenten Jahren dem Bedürfnis der Menschen nach Einheit und Ganzheit entsprach (vgl. dazu Nash, 1989, Golley, 1993).
153 Rolston 1975: 100.
154 Moore, 1922: 287.
155 Moore, 1903: Chapt. VI, sect. 112, p. 187.

andererseits aber intrinsische Werte postuliert, die nach Moore gerade unabhängig von allen Beziehungen gelten sollen.
Aber vielleicht kann ja die Ganzheit als Ganzes einen intrinsischen Wert haben. Wenn mit diesem Ganzen allerdings Ökosysteme gemeint sind, dann trifft der Einwand gegen die Integrität als moralisch relevante Eigenschaft auch den intrinsischen Wert: Ökosysteme sind der Veränderung unterworfen, und ihnen einen intrinsischen Wert zuzugestehen hiesse, einen bestimmten Zustand als wertvoll herauszuheben. Alle Veränderungen wären dann Abweichungen von diesem Wert und müssten so gut wie möglich verhindert werden. Dies geschieht natürlich bei einigen Ökosystemen wie z.B. einem Biotop, einem Park oder einem Garten. Hinter diesen Wertungen steht aber der Mensch, der einen bestimmten Zustand, einer bestimmten Zusammensetzung des Ökosystems, den Vorzug gibt und eingreift, damit das auch so bleibt. Das ist wohl schwerlich das, was holistische Umweltethikerinnen im Sinn haben.
De Leo & Levin formulieren unumwunden „Integrity is a definition that reflects the capability of the system to support services of value to humans".[156] Integrität ist „a tool for management"[157] und nicht ein holistischer Eigenwert. So wird man sich über den gewünschten Zielzustand einigen müssen. Ökosysteme haben keinen herausgehobenen, „integren" Zustand, dem sie von sich aus zustreben, sondern befinden sich in einer Dynamik, welche nicht einmal als „Gleichgewicht" bezeichnet werden kann. So gibt es keinen Anhaltspunkt für Werte, welche dem Ökosystem ‚von Natur aus' zukommen und nicht erst von Menschen gesetzt werden müssten.[158]
Was exemplarisch am Begriff der Integrität durchgespielt wurde, gilt auch für Eigenschaften wie „unity, harmony, interdependence, stability", aber auch „self-realization"[159] oder „health".[160] Es gibt nämlich überhaupt keinen natürlicherweise herausgehobenen Zustand des Ökosystems, den man unabhängig von menschlichen Wertungen als intrinsischen Wert bezeichnen könnte. Das Ökosystem besteht aus einer Abfolge von Zuständen, und welcher davon als der „integre" oder „gesunde" Zustand oder gar als das „Selbst" des Ökosystems schliesslich wertvoller sein soll als andere, diese Entscheidung liegt beim Menschen. Der Gedankengang, welcher so holistisch beginnt, endet konsequenterweise bei anthropozentrischen Wertsetzungen, und das ist kaum das, was holistische Umweltethikerinnen beabsichtigt hatten.

156 De Leo & Levin, 1997.
157 De Leo & Levin, 1997.
158 Vgl. dazu auch Valsangiacomo, 1998: 250.
159 Naess, 1986.
160 Shrader-Frechette, 1994; Rapport, 1995.

Dieselbe Argumentation gilt in etwas schwächerem Masse für einen inhärenten Wert des Ökosystems.[161] Auch wenn hier der explizite Wert an der menschlichen Wertung festgemacht wird, so wird doch postuliert, dass diesem auf der anderen Seite, in diesem Falle des Ökosystems, ein ‚Etwas' entspricht, das die Wertung des Menschen angemessen sein lässt – oder eben nicht. Die Frage stellt sich demzufolge auch hier: welcher Zustand des Systems ist dergestalt, dass der Mensch diesen als ‚wertvoll' anerkennt?

### 2.5.3 Ein Ökosystem hat keine holistischen Eigenschaften

Selbst wenn es möglich wäre, holistischen Eigenschaften einen von menschlichen Wertsetzungen unabhängigen, intrinsischen oder auch inhärenten Wert zuzuschreiben, wäre dies keine brauchbare Grundlage für eine holistische Umweltethik, welche sich auf Ökosysteme beziehen will. In der Ökologie hat sich nämlich seit Clements und Smuts ein Paradigmenwechsel vollzogen, in dem für die Umweltethik so wesentliche Begriffe wie „Stabilität" und „Gleichgewicht" sehr problematisch geworden sind.
Die begriffliche Entwicklung in der ökologischen Forschung beeinflusst gewisse umweltethische Ansätze zwar sehr, aber interessanterweise mit einer Verspätung von jeweils ca. 20 Jahren. Das organismische Ganzheits-Paradigma von Clements und Phillips war vor allem in den USA sehr populär bis in die 50er Jahre. Das aufkommende ökologische Bewusstsein und die daraus resultierenden umweltethischen Überlegungen datieren aus den 70ern. Zu dieser Zeit erschienen aber bereits Artikel, welche die Annahme einer harmonischen Entwicklung von Ökosystemen zu ihrem Reifestadium ernsthaft in Frage stellen und die Bedeutung von „Störungen" untersuchen.[162] Die Umweltethikerinnen reagieren auf diese „deconstructive Ecology"[163] erst jetzt im grösseren Ausmass – ironischerweise in einer Zeit, in welcher neuere Arbeiten in der Ökologie diese „Dekonstruktion" wieder problematisch erscheinen lassen.[164]

*Stabilität*
Ein prominentes Opfer des „paradigm shift in ecology"[165] war die Idee, dass es einen „natürlichen" Zustand des Ökosystems gäbe, der

161 Zum inhärenten Wert vgl. S. 34.
162 Vgl. z.B. Clements, 1976; Connell & Slatyer, 1977.
163 Damit ist all das gemeint, was die wissenschaftlichen Grundlagen der 'deep ecology' erschüttert: "Doubts about the existence of unified communities and ecosystems, the diversity-stability hypothesis, and an emphasis on "chaos", "perturbation" and directionless change in living nature" (Callicott, 1996: 353).
164 So z.B. Tilman, 1999.
165 Fiedler, White, & Leidy, 1997.

sich durch Stabilität und Gleichgewicht auszeichne. Simberloff nennt das Jahr 1947 „the watershed year for the materialistic and probabilistic revolution“,[166] als drei angesehene Pflanzenökologen[167] in den *Ecological Monographs* zustimmend den Clements-Kritiker Gleason zitieren und das Superorganismus-Konzept als Fiktion brandmarken. Gleason argumentierte damals dafür, Gemeinschaften als zufällige Assoziationen von Populationen zu betrachten, die keine Gesetze und Gerichtetheiten auf der Ebene der Gemeinschaft erlaubten.[168]

Allerdings dauerte es noch mehr als 20 Jahre, bis sich dieses Denken in der Ökologie durchgesetzt hatte.[169] Aber immer mehr empirische Beobachtungen wurden in diese Richtung interpretiert, und die vermeintlich so integre und kohärente Gemeinschaft entpuppte sich als eine Ansammlung von individuellen Arten und Populationen, die sich alles andere als koordiniert verhielten. „In other words, they could see lots of individual species, each doing its thing, but they could locate no emergent collectivity, nor any strategy to achieve one.“[170]

Das heisst natürlich nicht, dass es nur noch pure Zufälligkeiten gibt; es war nach wie vor möglich, Muster zu entdecken. Aber die Ganzheit des Ökosystems ging verloren und damit auch der Gedanke, dass diese Ganzheit ein Gleichgewicht und eine Integrität besitzen könne. „The message is consistent: the old concept of equilibrium is dead and with it the concept of the ecosystem has receeded in usefulness.“[171] Oder etwas moderater, aber in der Sache nicht weniger klar: „there is no clear sense in which one can claim that natural ecosystems proceed toward homeostasis, stability, or some ‘balance’“.[172]

Bröring & Wiegleb schreiben zusammenfassend: „Auf den Integrationsebenen oberhalb des Organismus gibt es keine Instanz, die ein harmonisches Ineinandergreifen aller Teile kontrolliert (...) Daher gibt es keine Idealzustände (die „Ökosystemfunktion“, der „Naturhaushalt“), die die Wissenschaft nur noch zu „entdecken“ braucht.“[173]

166 Simberloff 1980: 16.

167 „three respected plant ecologists (Egler, Cain, and Mason)“, ebd.

168 Vgl. Gleason, 1926. Bernhard Schmid hat mich darauf hingewiesen, dass, auch wenn Ökosysteme *heute* noch keine streng integrierten Organismen sind, es noch nicht heissen muss, dass sie es in weiteren 100 Millionen Jahren nicht noch werden könnten. Schliesslich waren Organellen, Mitochondrien und Einzeller auch einmal lediglich eine lockere Gemeinschaft, bevor sie sich zu einer einzigen Zelleinheit zusammenschlossen. Vgl. dazu z.B. Margulis, 1970 und Sapp, 1994.

169 Vgl. Simberloff 1980: 17.

170 Worster, 1990: 43.

171 Birch, unpublished.

172 Shrader-Frechette, 1989: 75.

173 Bröring and Wiegleb 1990: 288.

Statt der Vorstellung eines Ökosystems als eines integrierten und stabilen Superorganismus' wurde z.B. die Mosaik-Zyklus-Theorie[174] vorgeschlagen. Diese geht davon aus, dass es in einem Ökosystem verschiedene Teilflächen gibt, in welchen in einem eigenen Zyklus Pflanzen absterben und wieder nachwachsen. Ein Ökosystem ist dann ein Mosaik aus zeitlich verschobenen Phasen von solchen Zyklen, welche auch einen unterschiedlichen Artenreichtum aufweisen können. Ein Naturschutz, welcher eine dieser Phasen „verewigen" wollte, z.B. alte, „schöne" Bäume in einem Buchenwald, würde die Möglichkeiten der nachfolgenden Phasen verhindern.
Wenn also in weiten Kreisen der Ökologie der Gedanke eines Ökosystems als einer integrierten und stabilen Einheit sehr problematisch geworden ist, dann bewegt sich eine holistische Umweltethik auf dünnem Eis, wenn sie sich für eben diese Integrität auf die Ökologie stützen will[175]. Zudem ist es nicht einzusehen, weshalb ein Zustand „ökologischer" sein sollte als eine andere.

*Diversität und Stabilität*
Ein gewichtiges Argument für die Interrelationalität von ökosystemaren Komponenten ist auch immer wieder der Hinweis auf die Diversitäts-Stabilitäts-Hypothese. Dabei werden die Arten gerne verglichen mit Schrauben am „Raumschiff Erde",[176] welche das einwandfreie Funktionieren der Ökosysteme garantieren sollen.[177] Je grösser die Artenvielfalt, desto stabiler das Ökosytem. Dahinter steht die Sicht des Ökosystems als Energiedurchflusssystem, als „the system composed of physical-chemical-biological processes active within a space-time unit of any magnitude".[178] Wenn das Ökosystem im wesentlichen aus solchen Prozessen besteht, ist das System stabil, solange diese garantiert sind. Die einzelnen Arten innerhalb dieses Systems sind primär in ihrer Rolle als *producer, consumer* und *decomposer* wichtig, und je mehr Arten diese Rollen ausfüllen können, desto höher ist die Stabilität dieser Prozesse. Man schloss daraus, dass eine möglichst hohe Biodiversität die Stabilität des Ökosystems garantiere.[179] Später argumentierte man mit funktionalen Gruppen, d.h. der Annahme, dass viele Arten eine ähnliche Funktion ausüben, so dass die Funktion des Ökosystems unabhängig ist von der Diversität, wenn nur die wichtigsten funktionalen Gruppen vorhanden sind.[180]

174 Vgl. Potthast, 1999: 62ff und Remmert, 1992 (5. Aufl.): 220ff.
175 So auch Gorke, 1999: 64ff.
176 So z.B. Ehrlich & Ehrlich, 1992.
177 Z.B. Schmid, 1996.
178 Lindeman, 1942: 400.
179 Vgl. die Diskussion bei Shrader-Frechette & McCoy, 1993: 32-47 und Potthast, 1999: 64-70.
180 Vgl. Tilman & Downing, 1994.

„Buchstäblich jeder moderne Evolutionsökologe" hatte behauptet, dass die Komplexität eines Ökosystems in dessen Stabilität resultiere.[181] Diese Hypothese ist allerdings inzwischen ziemlich umstritten. Ein artenarmes Hochmoor oder die arktische Tundra sind weniger anfällig für Störungen als die artenreichen tropischen Regenwälder oder die Korallenriffe. Levins & Lewontin schreiben sogar: „The extraordinary feature of this conceptual structure is that it has no apparent basis either in fact or in theory."[182] Bei Remmert heisst es: „Tatsächlich dringt heute immer mehr die Auffassung durch, dass Inkonstanz und Stabilität oder Elastizität eines Systems miteinander verwandt sind."[183] May hatte zudem schon 1974 aufgrund mathematischer Modelle dafür argumentiert, dass das System umso *instabiler* werde, je mehr Arten darin vorhanden seien.[184]
Auf der anderen Seite belegt Tilmann diesen Zusammenhang von Komplexität und Stabilität in neueren Untersuchungen für Prärien wieder und schliesst mit dem Satz: „Although we do not know how the stability of other ecosystems depends on biodiversity, these results lend further urgency to plead for the conservation of biodiversity."[185]
Neuste Untersuchungen[186] scheinen beiden Seiten recht zu geben, einerseits gibt es keinen direkten Zusammenhang zwischen Diversität und Stabilität, andererseits hängt die Stabilität der Ökosysteme von der Fähigkeit ab, funktionale Gruppen oder Arten zu beinhalten, welche unterschiedlich auf Umwelteinflüsse reagieren können.
Es sind zudem auch begriffliche Schwachpunkte, die es problematisch machen, eine Umweltethik auf die Diversitäts-Stabilitäts-Hypothese zu stützen[187]: die Vieldeutigkeit des Begriffes *Stabilität* (Elastizität? Konstanz? Stabilität der Biomasse? der Artenzahl?[188]), die Definition von *Störung*, welche diese Stabilität beeinträchtigen soll,[189] und die Unschärfe des Begriffes *Artenvielfalt* (numerische Anzahl? funktionale Gruppen?). So ist es nicht nur die empirische Umstrittenheit, die es nicht ratsam erscheinen lässt, die Forderung nach Erhaltung der Biodiversität auf ökologische Gründe abzustützen. Es werden mittlerweile sogar Stimmen laut, die vor einer Überbewertung des Kriteriums der Artenvielfalt warnen.[190]

181 So Levins & Lewontin, 1985.
182 Levins & Lewontin, 1985: 21, s.a. Shrader-Frechette & McCoy, 1993: 38.
183 Remmert, 1992: 292.
184 Vgl. May, 1974.
185 Tilman & Downing, 1994: 365.
186 Vgl. McCann, 2000.
187 Gorke, 1999: 76ff.
188 Vgl. Pimm, 1984.
189 Vgl. Potthast, 1999: 72ff.
190 Remmert, 1992: 234, Gorke, 1999: 83.

### 2.5.4 Das Ökosystem gibt es nicht

Nachdem sowohl die moralische Relevanz von Ökosystemeigenschaften als auch die Eigenschaften selber mehr oder weniger erfolgreich dekonstruiert worden sind, gilt der Angriff nun dem Ökosystem als solchem. Dasselbe individualistische Denken der neueren Ökologie, welches die Stabilität und Integrität des Ökosystems in Frage stellt, legt auch nahe, dass es keine natürlichen Ganzheiten gibt. Es gibt keine natürliche Systemgrenze, es sind alles mehr oder weniger willkürlich abgegrenzte Ansammlungen von Lebewesen.
Natürlich heisst das nicht, dass alles nur aus zufällig zusammengewürfelten Einheiten besteht, dass Pflanzen lediglich willkürliche Ansammlungen von Zellen, menschliche Gehirne lediglich willkürliche Ansammlungen von neuronalen Verbindungen sind. Auch in Ökosystemen können Muster untersucht werden. Aber es heisst, dass "Ganzheiten" eine Sache der Definition sind und nicht so in der Natur vorgefunden werden. Ob ich nun einen Teich als "das" Ökosystem betrachte, den Wald darum herum oder gar das Schweizerische Mittelland, in welchem sich beides befindet, hängt davon ab, was ich untersuchen will.
Was in der Ökologie schon Anlass zu theoretischen Auseinandersetzungen gab, erhielt in der Umweltethik eine zusätzliche Brisanz. Der Artikel von Engelberg & Boyarsky, in welchem sie zu dem Schluss kamen, „ecosystems are not cybernetic systems“[191], provozierte eine heftige Reaktion, die u.a. von der Befürchtung motiviert war, „(i)f ecosystems do not exist, that is, if there are no information networks linking species, then any species in a landscape unit could be removed or damaged without affecting other species.“[192] Auch Trepl zieht den Schluss: „Die Lebensgemeinschaft hat keine Grenze, denn es gibt gar keine Lebensgemeinschaften oder Ökosysteme in der Realität. (...) Weil das so ist, kann ein Ökosystem auch nicht zerstört werden.“[193] Es verändert sich lediglich die Zusammensetzung des Pflanzen- und Tierbestandes, aber die neue Kombination ist in keinem Sinne weniger „ökologisch intakt“ als die vorhergehende. „Was den einen Lebewesen schadet, nützt anderen, und „darüber“ gibt es nichts.“[194]
Was ein Ökosystem ist, kann nun allerdings auf zweierlei Weise definiert werden:[195]

- *räumlich-konkret*: „Zum Ökosystem gehört alles, was sich innerhalb bestimmter räumlicher Grenzen befindet.“

191 Engelberg & Boyarsky, 1979: 324.
192 Jordan 1981: 285.
193 Trepl 1988: 178.
194 Trepl 1988: 178.
195 Vgl. dazu Trepl, 1988: 182.

- *funktional*: „Zum Ökosystem gehört alles, was durch relevante Beziehungen kausaler und funktionaler Art verbunden ist."

Interessanterweise ist es die erste Definition, welche die Vorstellung der meisten Naturschützerinnen und Ethikerinnen prägt, "so etwas wie ein See oder ein Wald".[196] Es ist aber die zweite Definition, welche darlegt, dass man aus diesem System nichts herausnehmen oder hinzufügen kann, ohne dass sich das ganze System verändert. Während der räumlich-konkrete Begriff additiv ist (auch wenn sich in einer Wiese nun der Löwenzahn stark vermehrt, so gehört er doch immer noch zu dieser Wiese) und seine Grenzen höchstens an unseren ästhetischen Vorstellungen hat (eine vielfältige Wiese ist eben *schöner*), so verändert derselbe Löwenzahn die ökologischen Bedingungen, nämlich die kausalen und funktionalen Beziehungen zwischen den einzelnen Elementen des Systems, und damit das ganze System.

Zusätzlich zu diesen zwei grundsätzlich verschiedenen Ansätzen kommen die darin immanenten Setzungen: Ich bestimme *diese* räumlichen Grenzen, *diese* kausalen Beziehungen für meinen Gesichtspunkt als relevant. In der Ökologie ist das kein Problem, solange ich es offenlege. Je nach Skala, die ich in meinen Forschungen anwende, werde ich diese oder jene Grenze ziehen. Der eine Fokus schliesst den anderen nicht aus, sondern ergänzt ihn im Bewusstsein, dass es noch unzählige andere Möglichkeiten und Fragestellungen gäbe. Für eine Umweltethik, die in dieser Form noch immer beansprucht, allgemeingültige Aussagen zu machen, ist dies eine ziemliche Last an individuellen Vorentscheidungen.

*Einer* bestimmten Entscheidung, d.h. einem auf bestimmte Weise definierten Ökosystem, nun den herausragenden moralischen Status zuzuerkennen, scheint mir in in höchstem Masse unplausibel zu sein. Während dies für Anthropozentrikerinnen sehr naheliegend ist,[197] haben Holistinnen, die mit dem Wert von Ökosystemen argumentieren und sich dabei auf die Ökologie berufen wollen, einen sehr ungemütlichen Stand.

### 2.5.5 Rettungsversuche

Eine holistische Umweltethik, die den holistischen Eigenschaften des Ökosystems einen Eigenwert zusprechen will, muss sich – gerade wenn sie einen Teil ihrer Legitimation aus der Ökologie ableitet – mit den genannten Schwierigkeiten auseinandersetzen, und es ist schwer einzusehen, wie sie dies auf eine zufriedenstellende Art tun kann. Callicott und Hettinger & Throop sind zwei Beispiele dafür, wie Ho-

196 Trepl, 1988: 182.
197 Das heisst dann „Ecosystem Management", vgl. Woodley, Kay, & Francis, 1993.

listen mit den neueren Entwicklungen in der Ökologie umgehen und „Ersatzwerte“ für die obsolet gewordenen Werte Stabilität und Integrität des Ökosystems zu finden versuchen.
Callicott[198] stellt fest, dass zwei der fundamentalsten Konzepte nicht nur von der Ökologie, sondern auch von Leopolds Landethik “dekonstruiert” werden, und er versucht zu deren Rettung, die biotischen Gemeinschaften analog zu menschlichen Gemeinschaften zu definieren. “My point is that paradigmatic human communities are no more integrated, nor less dynamic, nor any easier to demarcate than biotic communities as represented in deconstructive ecology.”[199] Daraus leitet er ab, dass biotische Gemeinschaften zweifellos existieren und “if paradigmatic human communities are sufficiently robust to engender civic duties and obligations both to fellow members and to such communities per se, the biotic communities, which are not less robust than paradigmatic human communities, are, by parity of reasoning, also sufficiently robust to engender analogous environmental duties and obligations.”[200]
Diese “parity of reasoning” ist aber falsch. Erstens basiert eine menschliche Gemeinschaft nicht zuletzt auch auf der Reziprozität von moralischen Verpflichtungen. In einer biotischen hingegen liegt die Verpflichtung alleine beim Menschen. Und zweitens hat Stevens Point, das Dorf in Wisconsin, das er als Beispiel anführt, auch eine Leitung, ein Gemeindepräsidium. Dieses politische Organisationszentrum findet keine Entsprechung auf der Seite der biotischen Gemeinschaft. Politische Gemeinschaften basieren auf der demokratischen Zustimmung zu einer gemeinsamen Regierung und können nicht als Analogon für biologische Gemeinschaften angeführt werden.
Welche Verpflichtungen hätten wir denn dem Ökosystem gegenüber, wenn Integrität und Stabilität nicht mehr als absolute Werte zu verstehen sind? Callicott hält am Begriff es (wenn auch dynamisierten) Ökosystem fest, propagiert “the concept of scale” für den Schlüssel einer ökozentrischen Ethik und aktualisiert Leopolds Satz zu: “A thing is right when it tends to disturb the biotic community only at normal spatial and temporal scales. It is wrong when it tends otherwise.”[201]
Hettinger und Throop[202] halten dagegen, dass es unplausibel ist, wenn Zerstörung und Ausrottung moralisch in Ordnung sein sollen, solange sie in “normalen” räumlichen und zeitlichen Zeiträumen stattfinden. Zudem wäre dann Renaturierung auch nicht gestattet, da diese Veränderungen schneller zustandebringt als es “normal” wäre. Im konkreten Fall wäre natürlich dann auch zu diskutieren, was “normal”

198 Callicott, 1996.
199 Callicott, 1996: 367.
200 Callicott, 1996: 367.
201 Callicott, 1996: 372.
202 Hettinger & Throop, 1999.

bedeutet. Der Verdacht liegt nahe, dass damit immer noch ein ganz bestimmter herausgehobener Zustand gemeint ist – womit wir kein bisschen weiter wären als beim Verweis auf anthropozentrische Wertungen.

Die beiden wollen allerdings selber auch eine ökozentrische Ethik verteidigen, suchen aber dafür nach anderen Kriterien als Stabilität und Integrität. Sie schlagen als grundlegenden Wert "wildness" (sic!) vor, im Sinne von "not humanized".[203] ‚Das Wilde' wird von vielen Menschen geschätzt als ‚das Andere', das nicht von Menschen berührt und beeinflusst wird. Es lässt uns im Erleben des Anderen Ergriffenheit und Demut erfahren und transformiert dadurch blosse Eigenschaften zu wertvollen Eigenschaften. So ist künstlich herbeigeführte Biodiversität kein Wert, wohl aber natürliche, "wilde" Biodiversität – so wie wir auch natürliche Schönheit mehr schätzen als solche, die dem Skalpell eines Schönheitschirurgen entstammt.

Diese Argumentation provoziert natürlich sofort gleich zwei Einwände: Einerseits handelt es sich zumindest in Europa in den allerseltensten Fällen um wirklich ‚wilde' Landschaften. Unserem Naturschutz geht es um Kulturlandschaften.[204] Und andererseits ist diese Position ‚anthropozentrismus-verdächtig': Wir schätzen Wildheit, und deswegen ist sie ein Wert. Dagegen wenden Hettinger und Throop ein, dies sei die Verwechslung von Wert mit Werten: "pleasure may be a sign of value without being its source."[205] Sie wollen allerdings hiermit keine ausgearbeitete Werte-Theorie vorstellen, auch in der Frage, ob dieser Wert subjektiv oder objektiv sei, ästhetisch, religiös oder moralisch, beziehen sie keine Stellung. Dagegen ist nichts einzuwenden, es stellt sich nur die Frage, ob damit wirklich eine ökozentrische Ethik zu begründen ist – zumal sie auch argumentieren, dass verlorene Wildheit wiederhergestellt, Humanisierung "ausgewaschen" werden kann. So ist sie nicht eine Eigenschaft eines Systems an sich, nicht dieses an sich hat einen Wert, sondern "wilde" Ökosysteme haben mehr Wert als kultivierte. Der Wert liegt nicht in der Natur, sondern in ihrer Wildheit, also eigentlich in einer abstrakten Idee. Der Einwand, dass diese nicht nur eine Idee des Menschen, sondern eine des heutigen, romantisch geprägten, wahrscheinlich sogar lediglich westlichen Menschen ist, liegt nahe. Hettinger und Throop vergleichen den Wert Wildheit allerdings mit demjenigen der Menschenrechte und sind der Überzeugung, dass dessen Universalität mit steigender Bildung schliesslich von allen anerkannt werden wird:

203 Hettinger & Throop, 1999: 12.
204 So sind Flachmoore, um nur ein Beispiel zu nennen, das Resultat davon, dass Menschen vor einigen hundert Jahren den Wald abgeholzt haben und die gerodeten Flächen regelmässig gemäht haben, um Einstreu für ihre Ställe zu haben.
205 Hettinger & Throop, 1999: 16.

„increased education (...) will lead to greater recognition of the value of wilderness".[206]

Dieser Vergleich scheint mir allerdings ebenso falsch zu sein wie derjenige Callicotts von biologischen mit politischen Gemeinschaften. Wenn man denn rein rational argumentieren will, ohne Bezug auf persönliche Bindungen und Gefühle, dann ist die *Begründung* der Menschenrechte ebensowenig entschieden wie diejenige des Wildheits-Wertes. Im Gegensatz zu diesem haben zudem jene einen klar identifizierbaren Träger, welchem diese Rechte zugesprochen werden können, und das ist, wie wir gesehen haben, beim Ökosystem nicht der Fall.

Wildheit ist also ebensowenig ein Ausweg aus der Ökosystem-Sackgasse der holistischen Ethik zu sein wie der Rückzug auf „normale" zeitliche und räumliche Skalen. Beides erinnert an einen Klempner, der mit Lappen und Schnüren lecke Leitungen zu flicken versucht, statt dass er diese ganz auswechseln würde.

Radikal auszuwechseln würde heissen, einzugestehen, dass der Begriff des Ökosystems eine funktionale Definition darstellt, und es somit kein von menschlichen Zielsetzungen unabhängiges Subjekt ist, dem man Eigenschaften zuschreiben kann. Je nachdem, welche zeitlichen und räumlichen Skalen gesetzt sind, wird man das Fenster, durch das man die Natur betrachtet, enger oder weiter fassen.[207] Dadurch werden aber die Eigenschaften „kontextualisiert";[208] Stabilität oder Gleichgewicht sind damit nicht mehr Eigenschaften eines idealisierten Ökosystems per se, sondern müssen auf dem Hintergrund des „observation set"[209] betrachtet werden.

Das hat Konsequenzen. Die Ökologie liefert damit nicht mehr die Ontologie für eine Umweltethik,[210] sondern stattdessen eine Kritik der Wahrnehmung – im gut kantischen Sinne. Sie erhellt den Kontext unserer Wahrnehmung, expliziert deren Bedingungen und Grenzen. Um die Dynamik und Interrelationalität natürlicher Systeme zu wissen, warnt uns vor der epistemischen Zerstückelung der Welt in atomistische Individuen. Und es relativiert unsere Bestreben, bestimmte Zustände absolut zu setzen, indem wir uns selber als eingebunden in diese Dynamik und diese Beziehungen erkennen.

Daraus kann man allerdings keine universalen Imperative mehr ableiten. Und so verändern sich auch die Rollen von Ökologie und Umweltethik. In der „traditionellen" holistischen Umweltethik ist es die

206 Hettinger & Throop, 1999: 17.

207 Vgl. dazu O'Neill, DeAngelis, Waide, & Allen, 1986, zur umweltethischen Umsetzung s. Buege, 1997; Fiedler et al., 1997; Shrader-Frechette, 1996; Warren & Cheney, 1993.

208 Warren & Cheney, 1993: 106.

209 Warren & Cheney, 1993: 106.

210 Wie es z.B. Callicott, 1989b postuliert.

Ökologie, welche den metaphysischen Unterbau für die Ethik liefert.[211] Damit ist nicht nur die Ethik gekoppelt an die Erkenntnisse der Ökologie, sondern auch die Metaphysik, was ganz und gar nicht in deren Sinne ist (eben „jenseits" der physikalischen Dinge zu sein).
Aber eine Ethik muss von etwas anderem ausgehen als von den Naturwissenschaften. Klassischerweise ist ihr Ausgangspunkt letztlich der Mensch; für die Kantianerinnen der Mensch als Vernunftwesen, für die Utilitaristinnen der Mensch als Träger von Lust- und Schmerzempfindungen, für die Vertragstheoretikerinnen der Mensch als dasjenige Wesen, sich auf gegenseitige Verpflichtungen einlassen kann. Holistinnen haben versucht, diesen Ausgangspunkt anderswo zu setzen, in einer Sphäre ausserhalb des Menschlichen. Das bringt sie in die Schwierigkeit, als Mensch vom Menschen absehen zu müssen. Die Naturwissenschaften mit ihrem Anspruch auf grösstmögliche Objektivität bieten sich an, um einen Standpunkt zu definieren, der unabhängig vom Menschen besteht, z.B. das Ökosystem. Dabei wird allerdings vergessen, dass auch die Naturwissenschaft von Menschen betrieben wird. Ihre Erkenntnisinteressen, ihre Wahrnehmungsvermögen bestimmt die Objekte ihrer Untersuchungen. Letztlich kommt man also nicht von menschlichen Wertungen los.
Vielleicht ist das ja auch gar nicht nötig. Die Ökofeministinnen z.B. verstehen sich entschieden nicht als anthropozentrisch, jedenfalls gewiss nicht als androzentrisch. Und trotzdem verweigern sie sich der totalitaristischen Haltung der Holisten zugunsten einer Ethik, die von der Beziehung ausgeht[212] – was allerdings die Gefahr mit sich zieht, nicht über das (weiblich) Subjektive hinauszukommen.

## 2.6 Wie weiter?

Eine holistische Umweltethik muss sich, wie wir gesehen haben, auf verschiedenen Ebenen mit Schwierigkeiten auseinandersetzen. Individualistische Ethikerinnen werfen ihr aufgrund des ihr zugrundeliegenden organismisch-metaphorischen Denkens eine ideologische Nähe zum Totalitarismus vor, und feministische Ethikerinnen bemängeln die Vereinnahmung des Anderen durch das Ich. Wenn sich der Holismus auf die Erkenntnisse der Ökologie bezieht, dann ist er gleichermassen von deren „Paradigmenwechseln" betroffen – was ihm immer wieder den Boden zu entziehen droht. Wenn er sich auf der

211 Vgl. ebd.
212 Vgl. Kap. 3.3.

anderen Seite auf (weibliche) Wahrnehmung und mystische Erfahrungen gründen will, setzt er sich der Kritik derjenigen aus, die damit den Boden der Philosophie verlassen sehen. Ökotheologen wiederum ziehen sich den Vorwurf der „unmöglichen dritten Perspektive“ zu, wenn sie naturwissenschaftliche Erkenntnis in theologische überführen wollen und umgekehrt. Und letztlich kann sich holistische Ethik sogar reduzieren auf aufgeklärten Egoismus, wenn sie das Ich ausweiten will auf das Ganze. „Les extrèmes se touchent“; die radikalste „deep ecology“ gerät in eine frappante Nähe zum Anthropozentrismus.

Eine individualistische Umweltethik kann zwar das moralische Gewicht des „Du“ in unserem Gegenüber wahren, sie kann dem Anderen[213] in seiner Einzigartigkeit Würde und Rechte zugestehen.

Auf der theoretischen Ebene hat sie aber Schwierigkeiten, dieses moralische Gewicht des Einzelnen rational zu begründen. Und auf der praktischen Ebene läuft sie Gefahr, in einen tierschützerischen Sentimentalismus zu verfallen, der die biologischen Anfragen an die Individualität und die ökologischen Zusammenhänge ausblendet.

Eine holistische Umweltethik hat demgegenüber den weiteren Blick, sie verliert sich nicht in individuellen Einzelheiten, steht aber in Gefahr, eben dieses Einzelne in seiner Andersheit totalitär zu vereinnahmen. Ausserdem sind die metaphysischen Grundlagen nicht so problemlos aus der Naturwissenschaft herzuleiten, wie es manchmal den Anschein hat.

Die Frage ist damit, ob es einen dritten Weg gibt.

Gesucht ist ein Individuum, welches Skylla und Charybdis vermeidet, das sowohl eine eigene Identität hat als auch zutiefst verbunden ist mit seinem Umfeld; ein Einzelnes, welches nicht gefangen ist in einem letzlich für sich selbst bestehenden Einzel-Sein und sich dennoch seine eigene Originalität bewahrt. Oder umgekehrt: Das Ganze, in welchem die ökologischen Abhängigkeiten ernstgenommen werden und in welchem dennoch Raum ist für die Andersheit des Anderen; das Feld, welches sich konstituiert durch Beziehungen, aber in dem dennoch zwischen Relationen und Relata unterschieden werden kann.

Gesucht ist ausserdem eine Ethik, welche die letztlich unbegründbaren Wert- und Normsetzungen des Individualismus und des Holismus vermeidet, die aber trotzdem erklären kann, *warum* wir denn handeln und die diesem Handeln auch gerecht werden kann. Und last but not least, gesucht ist eine Ethik, die gutes von schlechtem Handeln unterscheiden kann.

Die Prozessphilosophie vermag ersteres zu leisten und zu letzterem überzuführen.

213 Damit meine ich auch das tierische Gegenüber, wie es uns in den Augen eines Hundes oder einer Katze entgegentritt.

„Bertie [i.e. Bertrand Russell] thinks I am muddleheaded; but then I think he is simpleminded."
Alfred North Whitehead[1]

# 3 Prozessphilosophie

In Whiteheads Prozessphilosophie finden wir einen Entwurf, der explizit einen konsequenten Atomismus mit einem ebenso konsequenten Organizismus verbindet. Der unbedingten Individualität der *actual entity*, der metaphysischen Einheit seiner Kosmologie, steht die ebenso unbedingte Relationalität der Realität – und damit dieser *actual entities* selber – gegenüber. Ein solchermassen vorgestelltes[2] Individuum ist ein fruchtbarer Ansatzpunkt, um die Dichotomie zwischen Individualismus und Holismus zu überwinden. Es wird sich zeigen, dass der Handlungsbegriff, der in den traditionellen Ethiken vorausgesetzt wird, zu eng ist und vielen Handlungen nicht gerecht werden kann.

Die Konzeption eines relationalen Individuums klingt verlockend in den Ohren vieler (zumal holistischer) Umweltethikerinnen, und verschiedene Prozessdenkerinnen haben auch explizit ihren Ansatz auf umweltethische Fragestellungen bezogen.[3] Auf den ersten Blick vielversprechende Ansatzpunkte bieten nicht nur die strukturelle Identität von Lebendigem und Nicht-Lebendigem,[4] sondern auch die Rolle von Werten und Wertungen im Selbstwerdungsprozess.[5]

Einige stehen diesem Ansatz allerdings auch sehr kritisch gegenüber.[6] Es wird vor allem zu fragen sein, inwiefern die Prozessphilosophie tatsächlich eine für die Umwelt*ethik* fruchtbare Deutung der Wirklichkeit darstellt, und inwiefern sie dem kategorischen Urteil widerstehen kann, zu dem Palmer am Schluss ihrer ausführlichen Untersuchung über Prozessphilosophie und Umweltethik gelangt: „I conclude that the ‚intellectual alternative' provided by process theology [und damit

1 Zitiert in: Faber, 2000: 9.

2 Whiteheads Metaphysik ist – auch wenn es auf den ersten Blick so scheinen mag – keine Ontologie, sondern entspringt einem „hypothetischen Realismus" und will nichts mehr sein als „die Konstruktion eines hypothetischen Begriffsystems" (Hampe 1998: 105), das sich in der Interpretation all unserer Erfahrungsbereiche zu bewähren hat. Faber (Faber, 2000) arbeitet sehr schön heraus, inwiefern Whiteheads Philosophie konsequenter postmodern (und insofern „antimetaphysisch") ist als viele, die diesen Anspruch haben.

3 So z.B. Palmer, 1998.

4 So interpretiert der Whiteheadianer McDaniel z.B. Materie als „creative and sentient" (McDaniel, 1983).

5 Vgl. z.B. Ferré 1996.

6 So z.B. Plumwood 1993 und Palmer 1998.

meint sie „process thinking" im allgemeinen, C.A.] to alleviate the ‚eco crisis' is, ultimately, an unsatisfactory one."[7]
Im Gegensatz dazu meine ich, dass die Prozessphilosophie sehr wohl eine Alternative zu gängigen Grabenkämpfen aufzeigen kann; allerdings nicht, indem man lediglich Whiteheads Begrifflichkeit umweltethisch extrapoliert. Whitehead hat keine Ethik geschrieben, sondern „an Essay in Cosmology",[8] und auch in seinen übrigen Veröffentlichungen hat er sich nirgends ausführlich mit Ethik oder Moral befasst. Sein Thema ist die Kritik am Substanzbegriff der neuzeitlichen Naturwissenschaften und demgegenüber der Primat von Relationen und prozessualer Natur des Seins.
Auf dieser Grundlage lässt sich allerdings ein Verständnis von Ethik entwerfen, das sich nicht ausschliesslich auf die moralische Beurteilung von Handlungen konzentriert, sondern auch die handelnde Person in ihrem Charakter und mit ihrer Geschichte im Blick hat[9]. Konstitutiv für eine solche Ethik sind die Interaktionen der Individuen mit ihrer Umwelt, und hierbei werde ich mich dann vor allem auf das *Wie*, die subjektive Perspektivität dieser Interaktionen konzentrieren.[10]
So kommt man nach zwar *nicht* zu einer explizit nicht-anthropozentrischen Umweltethik wie sie z.B. Sander sieht als „Metaphysik sich selbst realisierender Prozesse"[11] und wie sie Palmer in ihrer Untersuchung als nicht gelungen kritisiert.[12] Es öffnet aber den Blick für eine Umweltethik, die wohl vom Menschen ausgeht, aber nicht dessen substantielles Sein im Blick hat, sondern dessen durch seine Wahrnehmung sich konstituierende Identität. Im Gegensatz zu den verschiedenen „-Zentriken" plädiert eine solche Ethik nicht für die Anerkennung von wie auch immer gearteten Werten der nicht-menschlichen Natur, sondern für eine bestimmte Art und Weise des Zugangs zur Wahrnehmung dieser Natur: für eine Umweltethik der Achtsamkeit.[13] Eine solche Umweltethik kreist nicht um die Begrün-

7 Palmer 1998: 223. Zu diesem Verdikt kommt sie, weil sie eine Prozessethik letztlich als „theologischen Utilitarismus" betrachtet: gut sind diejenigen Erfahrungen, die für Gott in seiner Wahrnehmung der Welt am nützlichsten (d.h. am intensivsten) sind.
8 So der Untertitel zu seinem Hauptwerk „Prozess und Realität".
9 Vgl. dazu Kap. 5. Dazu werde ich mich vor allem auf die ausgezeichnete Dissertation von Lachmann stützen (Lachmann, 1994), der Whitehead im Kontext gegenwärtiger ethischer Diskussion fruchtbar zu machen sucht.
10 Vgl. dazu Kap. 6.
11 So Sander, 1991: 345, der eine prozessphilosophische Umweltethik in der Nähe der Deep Ecology lokalisiert, allerdings setzt sie „nicht beim menschlichen Selbst [im Gegensatz zur Deep Ecology, C.A.], sondern bei der Wirklichkeit der Realität als ontologischer Grösse an" (ebd.). Das ist schon deswegen falsch, weil Whitehead die Realität gerade nicht als ontologische Grösse versteht.
12 Palmer, 1998.
13 Vgl. dazu Kap. 8.

dung von Normen und Werten, sondern stellt die Frage: Wie muss ich die Umwelt erfahren und wahrnehmen, damit ich zu dem Menschen werde, der ich sein soll und sein kann?[14]
Eine solche Ethik ist letztlich dann eine Frage der Etiquette[15] – ganz im Sinne des besorgten Internetbenutzers, der seine E-mail Etiquette einführt mit den Worten:

> „This is not a "how-to" document, but rather a document that offers advice to make you more computer-worthy (probably more worthy than you desire) and to prevent you from embarrassing yourself at some point in the near future."[16]

So möchte ich auch eine prozessphilosophische Umweltethik verstanden wissen: nicht als Liste von moralischen Imperativen, sondern eher als eine Art Knigge. Wie können wir uns im Umgang mit der Umwelt benehmen, dass wir uns unserem Selbstverständnis als Menschen würdig erweisen und uns nicht irgendwann in der nahen Zukunft in ein Fettnäpfchen setzen? Die Peinlichkeit dabei liegt nicht darin, dass ein Gott bei unseren unanständigen Manieren die Stirne runzeln würde, sondern dass wir „out of tune with being" sind.[17] Ein „höflicher" Umgang ist also nicht nur geboten, weil wir sonst in diesem Fettnäpfchen untergehen könnten (das wäre wieder traditionell anthropozentrische Argumentation), sondern auch, weil uns dieser überhaupt erst im vollen Sinne Mensch sein lässt – so wie Rittersein im hohen Mittelalter jedenfalls von der Idee her untrennbar mit ritterlichem Verhalten verbundem war und sich ein versierter Chatter und E-Mailer auch durch seine Netiquette auszeichnet. Eine solche Umweltethik lässt Sein und Handeln so eng miteinander verknüpft sein, dass die Frage nach dem „wie soll ich handeln?" mündet in die Frage nach dem „wer soll ich sein?"

## 3.1 Grundgedanken der Prozessphilosophie

Die Prozessphilosophie wurde ursprünglich vom britischen Mathematiker und Philosophen A.N.Whitehead (1861-1947) als philosophisch-kosmologische Antwort auf die damaligen Umwälzungen in der Physik (Relativitätstheorie und Quantentheorie) entworfen. Diese müssen, so meint Whitehead, auch zu einem philosophischen Um-

14 Vgl. dazu Kap. 8.
15 Vgl. auch Cheney & Weston, 1999.
16 http://www.iwillfollow.com/email.htm, abgerufen am 23.7.2002.
17 Vgl. Jim; Cheney & Weston, 1999: 124: „Knowing can take shape as a form of domination and control. It can also take shape as a way of „stepping in tune with being".

denken führen. Die bisherigen mechanistischen Grundannahmen von voneinander unabhängigen und passiven Materie-Klötzchen, die in nur äusserlichen Beziehungen zueinander stehen (und prinzipiell auch „für sich" denkbar sind, wie wenn sie jeweils die einzigen Dinge im Universum wären), sollen ersetzt werden durch ein Wirklichkeitsverständnis, in dem Aktivität und Beziehungen konstitutiv sind für das Wesen der Dinge[18]. Auch Geist und Sinn sind nicht Qualitäten, die erst sekundär hinzukommen müssen, sondern die sich im Sein (bzw. Werden) der Dinge selbst manifestieren.
Whiteheads Gedanken wurden von verschiedenen Disziplinen aufgenommen. Am meisten Einfluss auf deren Weiterentwicklung hatten der Ökologe Charles Birch, der Religionsphilosoph Charles Hartshorne und der Theologe John Cobb jr.
Es ist hier nicht der Raum, auf die Prozessphilosopie bzw. –theologie in ihrer Genese und ihren diversen Ausprägungen einzugehen.[19] Ich möchte mich darauf beschränken, die Whiteheadschen Grundgedanken darzustellen und zu zeigen, inwiefern diese für eine Umweltethik fruchtbar sein könnten.
Zwei Vorbemerkungen sind dazu nötig:
Erstens: Whitehead hat eine sehr eigenwillige Sprache entwickelt, um seine Überlegungen darzustellen. Um der Kürze willen werde ich seine Termini beibehalten und zur Kennzeichnung *kursiv* setzen. Dort wo ich sie übersetze, ist es meine eigene Übersetzung und damit meine eigene Interpretation, welche natürlich beeinflusst ist von den Whiteheadinterpretinnen und –interpreten, welche im Literaturverzeichnis aufgeführt sind. Im Glossar am Ende der Arbeit sind diese Begriffe zusammengestellt und erläutert.
Und zweitens: Die Prozessphilosophie Whiteheads ist kein geschlossenes System, sondern eher eine Vision. Seine Gedanken sind nicht widerspruchsfrei, und die Klarheit, die man von ihm als Mathematiker erwarten würde – und die er in seinen z.T. sehr formalistischen Formulierungen auch zu bieten scheint – , ist bestenfalls eine Annäherung, eine Umkreisung mit Worten, ein sich immer wieder von verschiedener Seite her Herantasten an das Eigentliche. Ich halte aber seine Intuitionen, die er durchaus nicht einfach so hinwirft, sondern in einen gross angelegten Zusammenhang zu bringen sucht, für sehr fruchtbar und weiterführend. Whitehead nimmt in seiner Kosmologie die Erfahrung des miteinander Verbundenseins und des Konkreten und

18 Begriffe wie „Ding" oder „Element" sind natürlich in der Prozessphilosophie Hilfskonstruktionen, die unglücklicherweise nicht befreit werden können von Assoziationen und Vorstellungen der Substanzhaftigkeit/Substanzialität.
19 Siehe dazu die Einführungen von Hampe 1998 und Hauskeller 1994; oder ausführlicher die Monographien von Fetz 1981, Holzhey and Wolf-Gazo 1984, Rust 1987, Hosinski 1993, speziell zur Theologie siehe die ausgezeichnete und kritische Darstellung der Prozesstheologie von Faber 2000.

Einmaligen konsequent ernst und versucht die Frage zu beantworten, wie vor diesem Hintergrund bleibende Erkenntnis möglich ist. Ähnlich möchte ich in meiner Umweltethik das Verbundensein wie auch das Einzelne und Individuelle konsequent ernst nehmen und die Frage zu beantworten suchen, wie vor diesem Hintergrund eine intersubjektive Normativität möglich ist.

### 3.1.1 Actual entities – die kleinsten Einheiten der Metaphysik

Whiteheads ehrgeizige Absicht ist es, "to frame a coherent, logical, necessary system of general ideas in terms of which every element of our experience can be interpreted".[20] Dabei geht er von der menschlichen Erfahrung aus: "The elucidation of immediate experience is the sole justification for any thought; and the starting-point for thought is the analytic observation of components of this experience."[21]
Das heisst, dass er die Realität durch die Brille der menschlichen Erfahrung verstehen will. Whitehead sieht sich damit in der Tradition von Descartes, dem „undoubtedly (...) the greatest philosophical discovery since the age of Plato and Aristotle"[22] gelang, nämlich dass die primären Daten der Philosophie keine Tatsachenerkenntnisse sind, die dann verallgemeinert werden können (etwa der Form „Dieser Stein ist grau"), sondern Subjekte, welche Erfahrungen machen („*Ich* nehme diesen Stein als grau wahr.") Solche subjektiven, menschlichen Erfahrungen sind sowohl der Ausgangspunkt als auch das Material der Metaphysik. Ich kann nicht über die Welt an und für sich reden und nachdenken, sondern nur über die Welt, so wie ich sie sehe. Zwar will Whitehead keinen Berkeley'schen Solipsismus vertreten,[23] aber er wendet sich gegen die Zerteilung der Natur in eine wahre Welt an sich mit primären Qualitäten und eine Welt der Erscheinungen und sekundären Qualitäten im Subjekt.[24] Das Wesen der anderen Entitäten, die „nicht ich" sind, wird nicht nach dem Massstab eines abstrakten Substanz- oder Naturbegriffs bestimmt, sondern nach derjenigen Wirklichkeit, die mir in meiner menschlichen, konkreten Erfahrung gegeben

20 PR 3/31 (zur Zitierweise s.o. S. 7, Fn 2.)
21 PR 4/33.
22 PR 159/297.
23 Mit Berkeley teilt Whitehead allerdings die Überzeugung, dass alle Vorstellungen individuell und konkret sind. Die Konzeption der *eternal objects*, welche durch das von Gott Wahrgenommensein für uns wahrnehmbar und relevant sind, erinnert auch an Berkeleys Dictum „esse est percipi" (Berkeley, 1957). Für beide gibt es keine transsubjektive Realität. Bei Whitehead läuft das aber nicht auf den Dualismus einer Existenz „in mind" und einer Realität „out of the mind" (den Berkeley aufstellt, um ihn zu verneinen) hinaus, sondern die Realität ausserhalb unserer selbst besteht auch aus perspektivischen Wahrnehmungen und daraus hervorgegangenen perspektivisch Wahrnehmenden.
24 Vgl. Hampe, 1990b.

ist: „by comparison with human experience which is our standard."[25] Ich bin, indem ich erfahre, wahrnehme und mich dadurch verändere, und so denke ich mir auch die Seinsstruktur der anderen Menschen – und darüber hinaus diejenige alles Seienden.

Es ist also die Erfahrung, welche für Whitehead fundamental ist für die Struktur der Wirklichkeit. Sie hat die Struktur eines Vektors, d.h. sie ist gerichtet von der Vergangenheit in die Gegenwart und verbindet dadurch das eine mit dem anderen. Sie beinhaltet zudem auch zwei materiale Komponenten, die das, was *dort* ist (vergangenen *entities*) mit dem verbindet, was *hier* ist (das integrierende und synthetisierende Selbst-Sein der werdenden *actual entity*).

Dasjenige, was dort ist, geht ein als ein von mir Erfasstes in mein Hier-und-Jetzt-Sein. Und ebenso wie wir Menschen Erfahrungen machen und davon geprägt sind, machen auch nicht-menschliche Wesen ihre „Erfahrungen". Um Erfahrungen machen zu können, muss ein Wesen kein Bewusstsein haben (und schon gar nicht ein Selbstbewusstsein), sondern es bedeutet lediglich, dass die Wahrnehmungen solcher Wesen dieselbe Struktur haben wie die unsrigen: aufnehmen, was dort ist und sich als etwas, das hier ist, davon betreffen und beeinflussen lassen. Dies sieht Whitehead als Grundstruktur des Seins überhaupt, des Seins, das damit zu einem fortwährenden Aufnehmen und Werden wird.

Die Idee einer Substanz wird damit obsolet, eines „Dings", das letztlich für und in sich selber existiert, zeitlos und unveränderlich, und in seinem Wesenskern von aussen nicht beeinflussbar ist. Diese Auffassung hatte sich zwar von Aristoteles her über Descartes bis in unser Jahrhundert im Grossen und Ganzen unwidersprochen gehalten. Sie erklärt aber unsere Erfahrung von Veränderung, Dynamik, Werden und Vergehen nur oberflächlich, indem sie festhält an einem unwandelbaren „Zugrundeliegenden". Whitehead schlägt deshalb vor, dass wir unsere Erfahrung ernst nehmen und ausgehen von der fundamentalen Prozesshaftigkeit des Seins. Veränderung bedeutet damit nicht nur ein Wechsel von Eigenschaften, sondern dass nachher nichts mehr genauso ist wie vorher.

Wie ist aber unter dieser Voraussetzung des Einmaligen und Unwiederholbaren – eben, der Welt, wie wir sie erfahren – so etwas wie Erkenntnis möglich? Erkenntnis setzt doch etwas Bleibendes voraus, das wiedererkannt werden kann.

Whitehead will nicht alles im Prozess auflösen, er schlägt sich nicht gegen Parmenides auf die Seite von Heraklit, sondern will im Gegenteil die beiden miteinander verbinden. Alles fliesst, aber ein Fluss braucht Ufer, um Fluss zu sein. So nimmt Whitehead auch die Individualität des Konkreten ernst. Er ersetzt die Substanzen, diese

25 PR 112/218.

traditionell letzten Bauklötzchen der Wirklichkeit, durch prozessuale Elemente[26], die miteinander verwoben sind, durchlässig füreinander sind und nicht unveränderlich bestehen bleiben, sondern sich aufbauen und dann wieder vergehen. Diese Elemente, oder wie sie Whitehead nennt, *actual entities,* aktuale, sich hier und jetzt ereignende Einzelwesen, sind „the final real things of which the world is made up."[27] und hinter die man nicht zurückgehen kann. *Actual* heisst nicht nur, dass diese Einzelwesen *real* sind, unabhängig von unserer Wahrnehmung bestehen, sondern will vor allem auch betonen, dass Wirklichkeit etwas mit Wirken, Handeln und Aktivität (*to act*) zu tun hat.

Obwohl Whitehead von Platon die Sphäre des Idealen übernimmt, wird dadurch die raum-zeitliche Realität, der Bereich unserer Erfahrung, nicht ausgelöscht, sondern sie *ist* im Gegenteil die eigentliche Realität. Das Ideale bleibt reine Potentialität. Zu diesem Bereich gehören die *eternal objects*, die zeitlosen Möglichkeiten, welche in den *actual entities* realisiert werden. Diese ermöglichen auf der anderen Seite das Bleibende, das Wiedererkennbare. *Permanence* ist für Whitehead ebensowichtig wie *flux*, und er illustriert dies – sehr typisch für seine assoziative Denkweise – mit der Strophe eines Kirchenliedes: „Herr, *bleibe* bei uns, denn es will Abend *werden*."[28] Sein und Vergehen, Werden und Bleiben sind nicht zwei Linien des Denkens, sondern sie gehören für Whitehead zusammen: „Those philosophers who start with the first line have given us the metaphysics of 'substance'; and those who start with the second line have developed the metaphysics of flux. But, in truth the two lines cannot be torn apart in this way".[29]

So sind zwar die *actual entities* flüchtige Momente im Fluss der Veränderung, aber sie verwirklichen ihnen gemeinsame Möglichkeiten, sie haben sozusagen dieselbe "Form". Diese ist es, die wir wahrnehmen, wenn wir Dinge und Lebewesen als dieselben identifizieren. Unsere Perspektive ist die makroskopische Ebene, und wir abstrahieren von den mikroskopischen Geschehnissen. Auch wenn sich alle Zellen eines Menschen innerhalb von sieben Jahren erneuert haben, ist er deswegen noch immer derselbe Mensch – weil wir ihn nicht als Zellhaufen sehen, sondern als ganzen Menschen.

Aber wenn wir von der Abstraktion zum konkreten Vorhandenen zurückkommen, dann finden wir eine Dynamik und ein stetiges Werden und Vergehen von Atomen und Zellen. So betrachtet Whitehead alles Seiende, sowohl Lebewesen als auch „tote" Materie, als zusam-

26 Auch hier darf „Element" auf keinen Fall physikalisch, als letztes, festes Teilchen verstanden werden, sondern der Begriff bezeichnet eine elementare Entität.

27 PR 18/57

28 „Abide with me; Fast falls the eventide.", nach Lk 24,29; PR 209/386, meine Hervorhebung.

29 PR 209/386.

mengesetzt aus *actual entities*, zeitlich wie auch räumlich kleinste Prozesse, die sich aus dem Erfassen (*prehensions*) von Vorhandenem konstituieren, diese in einem kreativen Synthetisierungsakt zu einer Erfahrungseinheit verschmelzen und dann wieder vergehen, um ihrerseits Objekte für nachfolgende Prozesse zu werden.
Als solchermassen Vorhandenes dienen einerseits alle vorgängigen *entities* (die als vorgängige nun eben nicht mehr *actual* sind), andererseits der Bereich der zeitlosen Möglichkeiten (*eternal objects*), welche, ähnlich den platonischen Ideen, Realisierungsweisen eröffnen und strukturieren und ihrerseits von Gott strukturiert und hierarchisiert werden.
Ein solcher Prozess ist also dreifach relational: er geschieht „von anderen her" (nämlich den vorhergegangenen *entities* und den *eternal objects*), „auf sich hin" (mit dem Ziel der Selbstkonkretisierung in diesem Prozess) und „auf andere hin" (um als vergangene *entity* ein zu erfassendes Objekt neu werdender *actual entities* zu werden).
Alles, was ist, besteht aus einer je bestimmten zeitlichen und räumlichen Anordnung (*society*) von *actual entities*[30] und bildet so ein beständiges „Ding", einen *nexus*. Lebende und nicht-lebende Materie unterscheiden sich vor allem durch den unterschiedlichen Grad an Kreativität im Umgang mit der Umwelt.

### 3.1.2 Das Werden und Vergehen einer actual entity

Der Realität zugrunde liegen die *entities* und die Werdeprozesse der *actual entities*. Sie sind einerseits verantwortlich für die Prozessualität und Relationalität alles Seienden, andererseits sind sie geprägt von überzeitlichen und damit bleibenden Strukturen (den *eternal objects*) und exemplifizieren so in ihrer Abfolge auch ein überdauerndes Element im Fluss des Geschehens.
*Entities* sind Erfahrungseinheiten, „drops of experience, complex and interdependent".[31] Die Vorstellung von „Tropfen von Erfahrungen" illustriert dabei einen wesentlichen Aspekt des Whiteheadschen Prozessbegriffs wenn man sich dabei z.B. Wassertröpfchen auf einer leicht schrägen Ebene vorstellt. Ein solcher Tropfen wird gespeist von Tröpfchen, die von oben herabrinnen und sich in ihm vereinigen. Wenn er eine bestimmte Fülle erreicht hat, löst er sich als Tropfen von seiner „Geburtsstätte", um weiter unten in einen nächsten Tropfen einzugehen. So wird eine *actual entity*, indem sie vorgängige *entities*

30 Streng genommen besteht ein *nexus* aus vergangenen und damit abgeschlossenen *entities* und *actual entities*, die sich noch im Werdeprozess befinden. Was von einem *nexus* erfasst werden kann, sind immer nur seine *entities*. Die *actual entities* lassen sich noch nicht erfassen, weil sie noch nicht verobjektiviert sind.
31 PR 18/58.

in sich aufnimmt, erfasst und diese Erfahrungen (*prehensions*) werden auf ihre ureigene Art in ihre Selbstwerdung integriert. Dabei gelangt sie zu ihrer „Vollheit" und wird anschliessend ihrerseits zu einem Element in den Erfahrungen nachfolgender Erfahrungströpfchen.
Allerdings „ist" am Anfang noch gar nichts, das im Sinne einer Substanz ein erfahrendes Subjekt sein könnte. Ähnlich wie herabrinnende Tröpfchen irgendwo – bestimmt durch die Struktur der Ebene oder sich darauf befindende Staubkörnchen – zusammentreffen, um zu einem gemeinsamen Tropfen zusammenzuwachsen, beginnt die *actual entity* quasi aus dem Nichts als Integrationsprozess von Erfahrungen. Das „Nichts" ist allerdings nicht „nichts", sondern ist erfüllt von der inneren Bewegtheit des Universums, der „brooding presence"[32], welche Whitehead als die ultimative Kategorie der Kreativität einführt. Dies ist der dynamische Hintergrund, „the universal of universals"[33], welche Aktivität und Streben allererst gebiert. Die Spannung zwischen den einstürmenden Erfahrungen und dem antizipierten Woraufhin des Prozesses entlädt sich als Materialisierung dieser puren Aktivität, welche allen *actual entities* zugrundeliegt, welcher selber aber ohne Realisierung in den actual entities keine Realität zukommt.
Eine *actual entity* konstituiert sich nun nicht nur aus der Erfahrung vergangener Ereignisse, sondern auch aus der Realisierung dieser Erfahrungen innerhalb bestimmter Möglichkeiten, der *eternal objects*. Diese sind abstrakte Potentialitäten, „Wie´s" sozusagen: die Art und Weise, wie etwas sein kann. Das sind diejenigen Eigenschaften, die mehreren *entities* zugleich zukommen können, Farben oder Formen z.B., aber auch Stimmungen oder Tugenden. Sie kommen allerdings nicht additiv hinzu, im Sinne von „und dann ist der Ball auch noch rot", sondern gehen genauso in die Selbstwerdung der *entity* ein wie die vergangenen Daten. Indem jede einzelne *actual entity* Rot (und dazu Ball, Gummi, und „bouncing") verwirklicht, ergibt das Gesamte einen roten Ball.
Im Unterschied zu den platonischen Ideen sind diese *eternal objects* allerdings eben gerade nicht real, sondern zunächst rein abstrakte, logische Potentialitäten. Damit diese als reale Möglichkeiten von werdenden *actual entities* verwirklicht werden können, werden sie von Gott[34] geordnet und in ihrer Relevanz für die jeweilige entity gewertet. Dieses Set von angebotenen Möglichkeiten heisst das *initial aim*. Was die werdende actual entity von all den Möglichkeiten tatsächlich realisieren kann, ist tatsächlich nur ein kleiner Bereich dessen, was

32 Whitehead, 1927 (im folgenden zitiert als SMW), 83.
33 PR 21/62.
34 Gott ist notwendig in Whiteheads Philosophie, insofern er einerseits Ordnung und Stabilität garantiert, andererseits immer wieder Neues einfliessen lässt. Er wird von Whitehead als genauso gegeben postuliert wie *eternal objects*, *actual entities* und *prehensions*. Siehe dazu Kapitel 3.1.3.

potentiell, d.h. rein logisch möglich wäre. So kann ein Baum z.B. Höhe realisieren, nicht aber Schwerelosigkeit. Was der *actual entity* wirklich möglich ist, ist ihr von Gott her als *initial aim* gegeben als ihr ureigenes Potential, innerhalb dessen sie sich konkretisieren kann. Dieses *initial aim* ist jedoch nicht deterministisch gemeint. Die *entity* transformiert dieses ursprüngliche Ziel zu ihrem je subjektiven Ziel, dem *subjective aim*, und das ist es schliesslich, worauf ihr Werdeprozess gerichtet ist.

Die vorgegebenen Bedingungen der *actual entity*, vergangene Ereignisse und *initial aim*, werden also von dem werdenden Subjekt als Daten auf je subjektive Art und Weise erfasst, transformiert und aufgenommen. Damit tragen alle diese Erfahrungen bei zum Werdeprozess der *actual entity*, durch welchen das Noch-nicht-Subjekt zum einmaligen und einzigartigen Subjekt wird. Subjektivität ist also bei Whitehead eine Tätigkeit, ist Synthetisierung von einer Menge von Daten in ein aufnehmendes und erfahrendes Subjekt.[35]

„Erfahrung" heisst bei Whitehead *prehension*, ein Neologismus, der sich von *apprehension* (Auffassen, Ergreifen) dadurch unterscheidet, dass er ein bewusstseinsunabhängiges Erfassen bezeichnet. Und dieses hat Vektorcharakter. Es fühlt, was *dort* ist; nämlich in der vergangenen *entity* oder dem *eternal object*, und transformiert es in das, was *hier* zu einer Komponente der werdenden actual entity wird. Whitehead differenziert zwischen zwei unterschiedlichen Arten des Erfassens, je nachdem, ob es sich um eine *prehension* von *entities* oder von *eternal objects* handelt. Die ersteren werden physisch empfunden (*prehend*), die letzteren begrifflich „gefühlt" (*feel*), wobei diese beiden letztlich untrennbar miteinander verbunden sind. *Actual entities* „bestehen" aus einem *physical* und einen *mental pole*, welche man als jeweiliges „Wahrnehmungsorgan" betrachten kann – wobei diese Trennung eine reine Abstraktion darstellt.[36]

Schliesslich erreicht der Werdeprozess einer *actual entity* sein Ziel, das Subjekt hat sich endgültig konkretisiert. Whitehead nennt dies die Erfüllung (*satisfaction*) des Prozesses. Im günstigsten Fall[37] hat das Subjekt eine grösstmögliche Fülle von Erfahrungen zu einer kreativen, einzigartigen und bunten Synthese zusammengefasst. Wenn wir die Zeit anhalten könnten, wäre hier der Moment, wo das wirkliche Ereignis „ist".

35 „The ultimate metaphysical principle is the advance from disjunction to conjunction, creating a novel entity other than the entities given in disjunction." PR 21/62f.

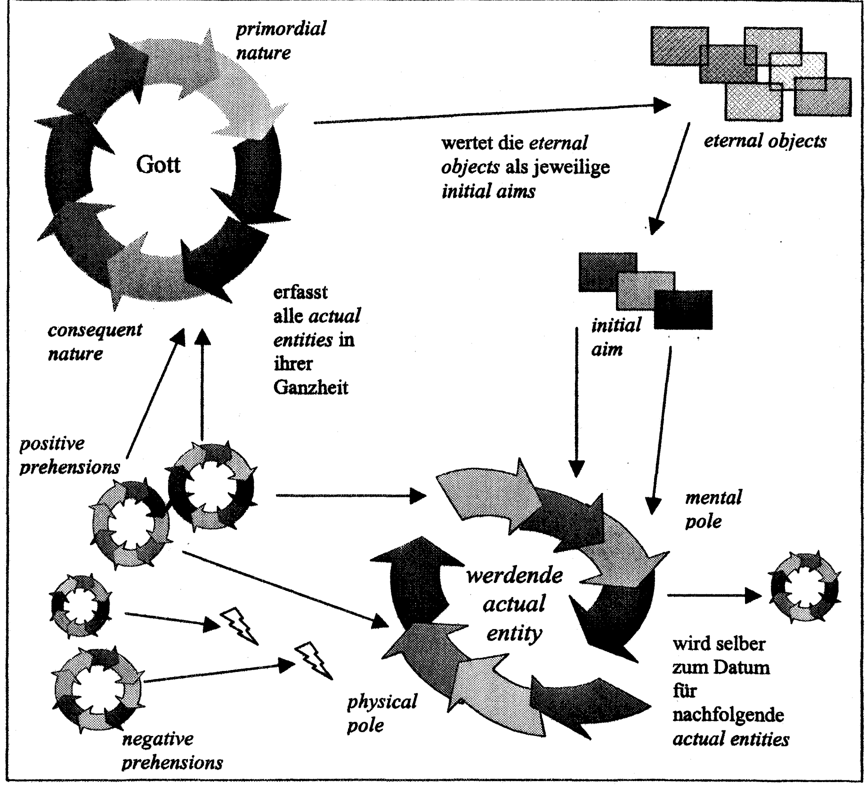
36 "The mental pole ariginates as the conceptual counterpart of operations in the physical pole. The two poles are inseparable in their origination." PR 248/453.

37 Dies impliziert natürlich eine Wertung bzw. eine Zielvorstellung für das werdende Subjekt. Diese ist von Gott durch dessen *initial aim* gegeben und hat zu tun mit Intensität und Harmonie. Dies ist das Thema des Kapitels 3.3 über Werte.

Aber mit seiner Erfüllung vergeht das wirkliche Ereignis, und es wird damit selbst zum objektiven Datum in neuen Konkretisierungsprozessen anderer Ereignisse.
Weil eine reine Beschreibung dieses Prozesses sehr abstrakt bleibt, habe ich versucht, diesen in einem graphischen Schemas darzustellen (s. nächste Seite). Dabei sind die grau schattierten Pfeile Symbolik für das dynamische Zusammenwachsen der einzelnen Prozesse, die schwarzen Pfeile verdeutlichen den Richtungscharakter der *prehensions*. Die werdende *entity* erfasst dasjenige, was vorher geworden ist (positiv durch Aufnehmen, negativ durch Ausblenden) und baut diesen Impuls in ihre Selbstwerdung ein. Der Prozess selber hat keine zeitliche Ausdehnung, sondern sozusagen einen „Blitzlicht-Charakter" und konstituiert je das Jetzt. Zeit ensteht in der Abfolge der Prozesse.[38]
Gott und die *eternal objects* sind nicht der zeitlichen Vergänglichkeit unterworfen: Gott ist kraft seiner *primordial* nature unvordenklich, die *eternal objects* sind reine, abstrakte Möglichkeiten, die erst in ihrer Wertung durch Gott zu realen Möglichkeiten werden, die dann durch die *entity* realisiert werden können.

38 Auf Whiteheads Zeitbegriff kann ich hier leider nicht näher eingehen, vgl. dazu Whitehead, 1988: 149ff.

*Versuch einer graphischen Veranschaulichung*




*Schema 1: Konkretisierungsprozess einer actual entity*

### 3.1.3 Gott

Wie im obigen Schema schon angedeutet, spielt Gott mehr als eine nur zufällige Rolle in Whiteheads Philosophie. Er soll auch explizit nicht als metaphysische Ausnahme eingeführt werden,[39] um den Zusammenbruch des Systems zu verhindern, sondern er ist selbst eine *actual entity,*[40] von genau gleicher Struktur wie der „most trivial puff of existence in far-off empty space".[41]

39 "In the first place, God is not to be treated as an exception to all metaphysical principles, invoked to save their collapse. He is their chief exemplification." PR 343/613.

40 Tatsächlich gibt es jedoch wesentliche Unterschiede zwischen Gott und anderen *entities*, so hat Gott z.B. keine Vergangenheit (PR 87/174). Er ist fortwährende und zudem unbegrenzte Gegenwart. Zur Diskussion dieses Aspektes vgl. Faber, 2000: 165-174.

41 PR 18/58.

Gott ist auf vierfache Weise in Whiteheads Kosmologie eingebunden:[42]
Er ist zunächst die uranfängliche und zeitlose Konkretisierung der **Kreativität.**[43] Nur *actual entities* sind real, und so kann Kreativität auch nur dann real (und damit wirkmächtig (wirk-lich)) sein, wenn sie sich in einer *actual entity* verkörpert. In Gott manifestiert sich die Universalie der Universalien dergestalt, dass sie in der Welt wirksam werden kann.[44] Dies wiederum ist die Grundlage dafür, dass sich eine neue *entity* aus den Impulsen der *entities* und des *initial aim* tatsächlich als eine originelle Synthese konstituieren kann.
Gott hat eine *primordial nature,* eine uranfängliche, ewige Natur. Kraft dieser ordnet er die zunächst rein abstrakte Potentialität der *eternal objects* und wertet sie gemäss ihrer Relevanz für die einzelnen *entities*. Er ist damit derjenige, welcher jeder werdenden *entity* ihren konkreten **Möglichkeitsspielraum** eröffnet. Indem er dieser ihr je ureigenes Set an Möglichkeiten zu einem individuellen *initial aim* konfiguriert, weist er ihr ihren Platz in der Welt, ihre Grenzen und Kapazitäten und ihre spezifische raumzeitliche Region des Universums zu.[45]
So kann Whitehead sagen, dass Gott **Ordnung** garantiert. ‚Ordnung' ist von blosser ‚Gegebenheit' insofern zu unterscheiden, dass erstere eine Zielgerichtetheit beinhaltet.[46] Gott ordnet die *eternal objects* nach abgestufter Relevanz und bestimmt damit das Anreizgefüge für die Welt. Damit stellt er jede *entity* in eine Ordnung hinein, in welcher bestimmte *actual entities* eine hohe Relevanz für sie haben, andere hingegen eine vernachlässigbare.[47] So ist auch eine gewisse Grundkompatibilität des Prozesses gegeben, insofern die *eternal objects* innerhalb eines *initial aim* miteinander vereinbar sind.[48]
Gott ist schliesslich der Anreiz für **Neues.**[49] Das bedeutet strenggenommen zweierlei: Erstens besteht die Neuheit darin, dass Gott jeder *entity* eine eigene abgestuft relevante Vielheit von *eternal objects* zuteilt – also ein neues *initial aim* für jede werdende *entity.* Zweitens

42 Das heisst nicht, dass Gott für Whitehead eine philosophische Notwendigkeit wäre, sondern er bringt geradezu die Systemjenseitigkeit Gottes zum Ausdruck, indem er ihn als einen „abgeleiteten Begriff" einführt (PR 31f/79f) – nicht im Sinne einer logischen Deduktion, sondern als eine indirekte Annäherung an etwas, was die metaphysischen Kategorien immer auch sprengen muss. Vgl. zu „Gottes Ortslosigkeit" Faber, 2000: 419-422).
43 PR 7/38.
44 Vgl. PR 21/62.
45 Vgl. PR 108/209; 207/383; s.a. Welker 1981 (2. Aufl. 1988): 111.
46 Vgl. PR 83/166.
47 Vgl. PR 344/614.
48 "The immanence of God [im *initial aim,* CA] gives reason for the belief that pure chaos is intrinsically impossible." (PR 111/214).
49 Vgl. PR 88/174f.

ist das Streben der *entities* innerhalb der von Gott gesetzten Ordnung ein kreatives Fortschreiten ins Neue: Die *entities* realisieren ihre Möglichkeiten auf ihre ureigene und von Gott nicht vorhersehbare Art und Weise.
Alle diese Funktionen sind Antworten auf die Frage nach der Möglichkeit und der Wirklichkeit der prozessualen Welt und werden eigentlich allein von der *primordial nature* Gottes abgedeckt.[50] Diese allein ist weit entfernt von einem christlichen Gott; sie ist weder zu Hass noch zu Liebe fähig, sondern lediglich der empfindungslose, ja bewusstseinslose uranfängliche Grund der Wirklichkeit.[51]
Whitehead will hier auch keinerlei religiöse Interessen vorspiegeln:

> „The secularization of the concept of God's functions in the world is at least as urgent a requisite of thought as is the secularization of other elements in experience. The concept of God is certainly one essential element in religious feeling. But the converse is not true; the concept of religious feeling is not an essential element in the concept of God's function in the universe."[52]

Und doch liefert er selber den Anknüpfungspunkt für eine mögliche Prozess*theologie*, die von seiner Gottesvorstellung ausgeht. Sein Gott hat nämlich nicht nur eine *primordial nature*, sondern auch eine *consequent nature*. Hier erfasst Gott das Geschehen der Welt und integriert es in sein Sein, so wie alle *actual entities* ihre Vergangenheit erfassen und dadurch ihre Selbstwerdung mitkonstituieren. Anders als die in ihrem Synthetisierungsvermögen eingeschränkten „irdischen" *actual entities*, die einige Erfahrungen ausblenden, d.h. negativ erfassen müssen, damit ihre Selbstwerdungseinheit nicht gefährdet wird, ist es der unendlichen *actual entity* Gott möglich, alles zu erfassen und zu integrieren.[53]
Damit wird auch das Geringste dessen, was je geworden ist, bewahrt. So wie die einzelnen *entities* objektive Unsterblichkeit erlangen, indem sie als – allerdings selektiv und subjektiv aufgenommene – Objekte im Selbstwerdungsprozess anderer *actual entities* „weiterleben", so sind sie auf eine vollständigere und individuellere Weise „unsterblich", indem sie von Gott in ihrer ganzen Originalität und Individualität aufgenommen und bewahrt werden.

50 Vgl. allerdings Dalferth, 1992: 174ff, der zwar auch dies als Anspruch Whiteheads konstatiert, aber letztlich zum Schluss kommt, ein solcher Gott sei in dessen System weder notwendig noch in dieser Form widerspruchsfrei möglich.
51 Vgl. PR 344/614.
52 PR 207/383f.
53 Nicht nur das, er erfasst die *actual entities* in ihrer defizienten Realisierung des ursprünglichen *initial aims* und ergänzt dabei die Defizite. Dies scheint mir ein interessanter Ansatzpunkt für eine Eschatologie zu sein (vgl.Suchocki, 1988).

Damit ist allerdings noch nicht gesagt, ob diese notwendigen Funktionen Gottes auch hinreichend sind, den Gott der Prozessphilosophie mit dem christlichen Gott zu identifizieren.

*Exkurs: Der Gott der Prozessphilosophie und der christliche Gott*

Die Frage nach Gott im religiösen Sinn stellt sich für Whitehead erst dann, wenn wir dieser freundlichen Landschaft des Werdens, der Kreativität und der Neuheit die Tatsache des unwiederbringlichen Verlustes und Vergehens gegenüberstellen. Das fundamentale Übel in der zeitlichen Welt besteht für Whitehead darin, dass Zeit ein beständiges Vergehen und Verlieren ist.[54]

Es ist kein Zufall, dass Whitehead das Problem des Bösen („evil“) in der Welt im letzten Abschnitt des zweitletzten Kapitels von „Process and Reality“ anspricht. Das darauf folgende letzte Kapitel ist überschrieben mit „God and the World“; aber eigentlich würde es zutreffender heissen „The World and God“. Gottes Wirken in der Welt hat Whitehead ja in den vorhergehenden Kapiteln behandelt. In diesem letzten Kapitel geht es ihm darum, was mit der Welt passiert, wenn sie vergeht. Und hier redet er vom „Galilean origin of Christianity“, der eine Vorstellung vermittelt, die „dwells upon the tender elements in the world, which slowly and in a quietness operates by love, and (...) finds purposes in the present immediacy of a kingdom not of this world.“[55]

Whitehead interpretiert einerseits die ordnungsstiftende Funktion der *primordial nature* Gottes als das stille Wirken der göttlichen Liebe, welche die Welt zu höchster Harmonie und Einheit anstiften will, indem sie die *entities* zur Realisierung ihrer jeweiligen *initial aims* befähigt und lockt. Und andererseits interpretiert er ebenso die *consequent nature* Gottes als „the patience of God, tenderly saving the turmoil of the intermediate world by the completion of his own nature“,[56] die vor dem Vergessen bewahrt, indem sie alles Geschehen im Wesen Gottes seinen Niederschlag finden lässt.

Dies geschieht allerdings nicht nur aus reiner Liebe, sondern Gott ist für seine aktuale Existenz genauso auf die Welt angewiesen wie die Welt auf Gott: „It is as true to say that God creates the World, as that the World creates God.“[57] Die Dynamik des Seins ist die immerwährende und gegenseitige *prehension* Gottes und der Welt: „Neither God, nor the World, reaches static completion. Both are in the grip of the ultimate metaphysical ground, the creative advance into

54 Vgl. PR 340/609.
55 PR 343/612f.
56 PR 346/618.
57 PR 348/621.

novelty. Either of them, God and the World, is the instrument of novelty for the other."[58]
Die zärtliche Geduld Gottes, welche auch noch die niedrigste *entity* vor dem Nichtsein rettet dadurch, dass er sie in der Fülle ihrer Möglichkeiten in seinen Selbstkonkretionsprozess aufnimmt, ist also nichts anderes als die Konsequenz dessen, dass auch er eine *actual entity* ist. Er kann nicht anders, als seine Vergangenheit zu empfinden, so wie wir auch nicht anders können.
Es erstaunt nicht, dass neben der Fülle von Prozesstheologinnen auch sehr kritische Stimmen zur Kompatibilität des Whiteheadschen mit dem christlichen Gottesbegriff laut werden.[59] Es ist tatsächlich schwierig, in diesem Gottesbegriff mehr zu sehen als das Grundprinzip des Weltprozesses. Ich möchte deshalb mit Welker Whiteheads Kosmologie als eine „Theorie der Endlichkeit"[60] verstehen, die nicht mit religiösen Ergänzungen überfrachtet werden soll.
Dies fällt mir umso leichter, als ich den theologischen Anschluss nicht analytisch aus Whiteheads Gottesbegriff heraus zu leisten beabsichtige. Vielmehr möchte ich zeigen, dass Prozesskosmologie und Theologie (genauer: die Pneumatologie) Strukturähnlichkeiten aufwiesen, sodass in der Auseinandersetzung mit einer prozessphilosophischen Auffassung von Wirklichkeit Elemente des christlichen Ethos verständlich gemacht werden können.[61]

## 3.2 Lebewesen und andere Wesen

Aus diesen philosophischen Grundelementen heraus entwickelt Whitehead seine These von der Relationalität alles Seienden. Damit nachvollziehbar wird, was das gesuchte 'relationale Individuum'[62] ausmacht, muss ich allerdings etwas weiter ausholen.
Für Whitehead gibt es keine anorganischen Entitäten, da alles Seiende organismisch gesehen wird.[63] Alle *actual entities* sind Organismen

58 PR 349/622f.
59 So kritisiert z.B. Welker Whiteheads Verwechslung von Gott und Himmel (Welker 1981 (2. Aufl. 1988): 130ff), während Dalferth zum Schluss kommt, dass dessen Theologie zudem weder kosmologisch notwendig noch theologisch adäquat sei (Dalferth, 1992).
60 Welker 1981 (2. Aufl. 1988): 135, 201.
61 Vgl. dazu Kap. 7.
62 Vgl. Kap. 2.6.
63 Whitehead nennt seine Philosophie zunächst auch nicht Prozessphilosophie, sondern „the philosophy of organism" (PR 18/57). In „Adventures of Ideas" betont er allerdings dann die Prozesshaftigkeit des Seins: „One principle is that the very essence of real actuality – that is, of the completely real – is *process*." (Whitehead, 1933 (im folgenden zitiert als AI, wobei die erste Seitenzahl jeweils diejenige

insofern sie zusammenwachsen und wieder vergehen, und alles, was ist, besteht aus solchen *actual entities* plus den vorgängigen, und damit vergangenen *actual entities*. Jedes „Ding", das länger besteht als nur einen flüchtigen Moment, setzt sich aus einer bestimmten Abfolge solcher *entities* zusammen. Was diese einzelnen *entities* zusammenhält, was sie *ein* „Ding" sein lässt, ist ein gemeinsames Element, das von allen diesen *entities* (im wahrsten Sinne) verkörpert wird. Und die Individualität der „Dinge", ob es ein Tisch ist oder ein Schimpanse, ein Fluss oder eine Theologin, stammt einerseits aus der Anordnung der *entities* in dieser Gemeinschaft und andererseits aus der Perspektive, unter der die dazugehörigen *entities* ihre Umwelt wahrnehmen und in ihrem So-Sein verkörpern.
Dies erscheint auf den ersten Blick sehr abstrakt. Ich möchte es deshalb versuchen zu veranschaulichen.

### 3.2.1 Versuch einer metaphorischen Veranschaulichung – die Welt als Konzert

Wir können uns die *actual entities* als Sänger und Musikerinnen vorstellen, welche zusammen ein Konzert geben. Tatsächlich sind diese Menschen selber schon Abfolgen von *entities*, also betrachten wir zunächst einmal als **eine** *actual entity* ein Standbild eines solchen Konzertes, einen Zeitschnitt sozusagen. Jede Musikerin spielt einen Ton, und die Art und Weise, wie sie diesen spielt, ja, mehr noch, wie sie gestimmt ist, denkt, fühlt, musiziert, ist geprägt und geformt von all den Tönen, die vorher erklungen sind. In ihrem Ton realisiert sie all das, was sie erfasst hat aus der unmittelbaren Vergangenheit, sei es die Heiterkeit aus Vivaldis ‚Primavera', sei es die nordische Weite aus dem ‚Peer Gynt', sei es das Mysterium tremendum aus Mozarts Requiem. Sie kann nicht plötzlich einen Ton spielen, der in seiner Art überhaupt nicht hineinpasst. Aber sie kann dennoch ihre eigene Charakteristik des Spielens verwirklichen, sie spielt die Melodie in ihrer *subjective form*. Sie hat ihr eigenes Verständnis davon, wie sie den Frühling erlebt oder die Heiligkeit Gottes.[64]
Neben dem Erbe aus der Vergangenheit ist ihr Ton mitbestimmt von der Potentialität der Töne – es ist ein „Ton". Sie kann auf ihrem

dieser Ausgabe ist, die zweite diejenigen der deutschen (Whitehead, 2000b): 274/477, Hervorhebung original).
64 Joachim König hat mich darauf aufmerksam gemacht, dass dies bestenfalls für Programmmusik gilt, nicht aber für ‚absolute' Musik, wie z.B. die von Schönberg. Hier werden pure Töne gespielt, nicht Töne als Träger von Assoziationen. Tatsächlich wirkt hier die Kraft der Musik als Anderem stärker, sodass wir vielleicht sogar unsere Assioziationen an die Musik verlieren müssen. Hören und Assoziationen sind aber in beiden Fällen Wechselwirkungen, und die Warnung vor vorschneller Vereinnahmung für unsere beschränkten, subjektiven Vorstellungen gilt im Fall von Programmmusik, weil verlockender, nur noch dringlicher.

Instrument kein Bild produzieren und keine Bewegung. Was sie realisiert, ist in jedem Fall ein Ton. Das Reich der Töne ist also vergleichbar mit den *eternal objects*. Aber sie realisiert nicht irgendeinen Ton. Die Töne wurden geordnet von derjenigen, die diesen ganzen Bereich geordnet und gewertet hat zu diesem ganz bestimmten Musikstück: der Komponistin. Sie hat jedem Instrument seine eigene Stimme gegeben und aus dem Reich der Töne ganz bestimmte ausgesucht und zusammengestellt, so wie Gott aus dem Bereich der *eternal objects* jeder *actual entity* einen individuellen Bereich von Möglichkeiten zusammenstellt. Das *initial aim* wäre demzufolge, den Ton so zu spielen, wie er der Komponistin vorgeschwebt hat, als sie das Stück schrieb. Die Musikerin kann das nun natürlich abwandeln, sie kann ihn eine Oktave tiefer spielen, weil sie vielleicht auf ihrer Flöte das zweigestrichene ′c′ nicht erreicht, oder sie kann schlicht falsch spielen. Was sie realisiert, ist ihr *subjective aim*, und der „Wert" ihres Tones im gesamten Konzert wird umso höher sein, je mehr ihr *subjective aim* mit dem *initial aim* der Komponistin übereinstimmt.
Idealerweise spielen alle Musikerinnen dasselbe Stück. Sie werden also alle dieselben Tonfolgen aus der unmittelbaren Vergangenheit erfasst haben. Das ist die ‚Tatsache der Gemeinsamkeit', welche bei Whitehead *nexus* heisst. In der gemeinsamen Verwirklichung von erfasster Vergangenheit und gefühlten Möglichkeiten entsteht eine Einheit, die ihrerseits die werdenden Töne prägt.
Wenn alle Instrumente zu einem Zeitpunkt genau denselben Ton spielen, also exakt dieselbe Möglichkeit realisieren, so setzt dies einen Akzent im Musikstück, welcher den Fortgang prägen wird. Dieser Ton kann von einzelnen Instrumenten nachher wieder aufgenommen werden als Erinnerung an diesen Akzent, er kann Zuhörerinnen ergreifen und ihnen im Gedächtnis bleiben – ebenso wie die Stimmung des gesamten Konzertes, welche umso eindrücklicher ist, je mehr es den Musikerinnen gelingt, diese Gemeinsamkeit zu verwirklichen.
Nun sind zwar die einzelnen Töne die Teile, aus denen Musik zusammengesetzt ist, aber was wir wahrnehmen, sind Stimmführungen, Melodien, Kadenzen und Themen. Ebenso ist es in der prozessphilosophischen Realität. Die *actual entities* sind flüchtige Elemente, die wahrgenommen werden als unterschiedlich organisierte und zusammengesetzte Einheiten. Und verschiedene Entitäten sind zwar aus denselben Elementen zusammengesetzt – wie verschiedene Musikstücke dennoch alle aus Tönen bestehen – unterscheiden sich aber in ihrer Organisationsform.

### 3.2.2 Die verschiedenen Organisationsformen

*Nexus* ist eine Kategorie der Existenz und Oberbegriff für verschiedene Ordnungstypen. Grundsätzlich ist er also das, was in der

Musik ein Musikstück, eine Melodie oder auch ein ganzes Konzert wäre, eine Ansammlung von *entities* (gespielten Tönen), die gemeinsam einer Einheit, einer Stimmung, einem Ganzen angehören, weil sie gemeinsame Impulse realisieren. Diese *nexus* können unterschiedlich organisiert sein. Ein besonderer *nexus* ist derjenige, dessen konstituierende *actual entities* in einer sozialen Ordnung organisiert sind. Whitehead nennt einen solchen *nexus* eine *society,* und diese erfüllt drei Kriterien:[65]

Es gibt ein gemeinsames Formelement, d.h. die Realisierung einer bestimmten Kombination von *eternal objects,* das in jedem seiner Elemente beispielhaft zum Ausdruck kommt (dies gilt für jeden *nexus*, eben z.B. besagte Eigenart eines Musikstückes).

Dieses Formelement entsteht im einzelnen Element aufgrund der erfassten Information aus anderen Elementen dieses *nexus*. Das heisst, jede nachfolgende *actual entity* „erbt" sozusagen das Formelement von ihren Vorgängerinnen. Andere *actual entities* kann sie nicht erfassen, weil diese in dem Moment noch nicht abgeschlossen, und damit noch nicht objektivierbar sind. Weil ein Ton in einem Menuett z.B. auf all die vohergehenden Töne folgt, deshalb klingt er fröhlich, nicht weil die Komponistin jetzt diesen speziellen Ton als einen fröhlichen hätte gespielt haben wollen. Er erbt die Fröhlichkeit des Menuetts aus der Melodie, die ihm vorangeht und wovon er dann seinerseits ein Teil ist.

Diese erfasste Information führt deshalb zur Reproduktion dieses Formelementes, weil sie eine positive Empfindung (eine *positive* prehension) dieser Form enthält. Empfindungen können immer auch negativ sein, die *actual entities* können sich diesem Impuls sozusagen verweigern. Dann wird dieses Element nicht reproduziert, sondern ausgeblendet – wirkt aber trotzdem als negativ erfasstes im betreffenden *actual entity*. Der Ton wäre dann nicht traurig, sondern nicht-fröhlich, so wie jemand, die sich vehement gegen den Katholizismus ihrer Eltern wehrt, deswegen weder eine Protestantin noch eine Agnostikerin wäre, sondern im Gegenteil unverkennbar von ihrem Anti-Katholizismus geprägt bleibt. Ein solches Formelement ist ein komplexes *eternal object*, welches von den *actual entities* in ihrem Werdeprozess verwirklicht wird, d.h. es besteht aus miteinander verbundenen Möglichkeiten, wie z.B. „Rinde einer europäischen Steineiche" oder „Rückenhaar eines Rauhhaardackels".[66]

Eine Gesellschaft beruht auf quasi-genetischen Beziehungen der Elemente zueinander, innerhalb derer Empfindungen der gemeinsamen Form weiter vererbt werden. Sie hat dann eine „personale Ordnung", wenn das genetische Bezogensein der Elemente diese „seriell" anordnet. Das heisst, die Elemente innerhalb dieses *nexus* sind streng

65 Vgl. PR 34ff/84ff.

66 Die konkrete Rinde bzw. das einzelne Haar wäre die Abfolge aus vergangenen und *actual entities*.

zeitlich geordnet, sodass der *nexus* eine einzige Vererbungslinie seines gemeinsamen Formelements darstellt. Ein Ton folgt dem anderen, und innerhalb einer Stimme lässt sich eine Linie ziehen, welche die Töne miteinander verbindet. Das Gegenteil wäre ein *nexus*, dessen *entities* nicht linear aufeinanderfolgen, sondern sich z.B. zirkulär ausbreiten.
Whitehead nennt einen solchen personalen *nexus* bewusst nicht „Person" sondern lediglich „*nexus* mit personaler Ordnung", da „Person" die Assoziation von „Bewusstsein" impliziert. Die personale Ordnung ist notwendig, aber noch nicht hinreichend für Personalität. Sie konstituiert zunächst Identität über die Zeit hinweg, und so bezeichnet er einen solchen *nexus* auch als „dauerhaften Gegenstand". Die Dauer wird durch die fortwährende Instantiierung des Formelementes garantiert, die Identität durch die Vererbungslinie dieses Elements.
Eine Gesellschaft kann auch mehrere Stränge von dauerhaften Gegenständen aufweisen, die selber untereinander nicht seriell geordnet sind. Dann heisst sie „korpuskulare Gesellschaft", mehr oder weniger korpuskular, je nach der Wichtigkeit der gemeinsamen Formelemente der einzelnen dauerhaften Gegenstände, verglichen mit derjenigen des gemeinsamen Formelementes der ganzen korpuskularen Gesellschaft. So sind Lebewesen, sobald ihre Zellen dem totipotenten Stadium entwachsen sind, korpuskulare Gesellschaften insofern sich die Zellen als Zellen spezifischer Gewebe (oder Knochen) vermehren und ihren Nachfolgerinnen z.B. das Formelement „Leber" oder „Haut" vererben. Als Ganzes bestehen diese Lebewesen dann aus verschiedenen solchen dauerhaften Gegenständen, die ihrerseits als Ganzes das gemeinsame Formelement „Hund" oder „Mensch" exemplifizieren.
Eine Gesellschaft kann wiederum untergeordnete Gesellschaften oder *nexus* enthalten, dann ist sie eine strukturierte Gesellschaft. Untergeordnete Gesellschaften unterscheiden sich dadurch von ebensolchen *nexus*, dass sie für die Aufrechterhaltung ihres definierenden Formelementes nicht auf die strukturierte Gesellschaft als Umwelt angewiesen sind. Beispielsweise hätte ein Molekül (die untergeordnete Gesellschaft) in einer Zelle (der strukturierten Gesellschaft) auch ausserhalb ihrer Bestand, hingegen unterscheidet sich der „leere Raum" innerhalb der Zelle, das Cytoplasma, vom leeren Raum ausserhalb dieser und bildet somit einen untergeordneten *nexus*. Symbiosen sind Gesellschaften von untergeordneten Gesellschaften, während ein Parasit, der ohne seinen Wirt nicht leben kann, einen untergeordneten *nexus* darstellt.
Aus diesen verschiedenen Typen von *nexus* konstituieren sich die makroskopischen Ordnungsstrukturen. Wir nehmen nicht die konstituierenden Elementarelemente wahr, sondern – je nach Skala – den jeweiligen *nexus*, das Formelement, welches von allen *actual entities*

bzw. *societies* gemeinsam realisiert wird. So sehen wir nicht eine Serie von Einzelprozessen, welche mit- und nacheinander Härte, Braun, Holz, rund, ... verwirklichen, sondern die Verwirklichung des komplexen *eternal objects* als Ganzes: einen Tisch.
Der jeweilige Ordnungsgrad kann jedoch nur bewahrt werden, wenn die neu entstehenden wirklichen Ereignisse innerhalb der *nexus* die Komplexität des gemeinsamen Formelementes mindestens auf derselben Stufe erhalten. Wenn plötzlich ein *actual entity* (oder eine Serie davon) nicht mehr in der Lage ist, dieses komplexe *eternal object* zu verwirklichen, weil es etwas anderes viel stärker erfasst, z.B. Feuer, so zerfällt auch die Einheit als Tisch. Zunächst können die *actual* entities vielleicht noch an der „Tischheit" festhalten, die *prehensions*, mit denen sie die Impulse ihrer (noch „tisch-verwirklichenden") Vorgängerinnen erfassen, sind noch stark genug. Man sieht noch die Form des Tisches. Dann nehmen die Erfahrungen von Hitze, Glut und Feuer überhand, die „Tischheit" geht verloren. Die makroskopische Ordnung ist abhängig von der mikroskopischen, von den *prehensions* der *actual entities*.
Diese strukturelle Ordnung beschränkt sich allerdings darauf, lediglich ein 'Gegebensein' darzustellen. Ihr fehlt der Kontrast; man kann nicht davon sprechen, dass ein einfacher *nexus* mehr Unordnung beinhalte als eine strukturierte Gesellschaft. Für Whitehead bedeutet Ordnung aber mehr, und er setzt deshalb als erste Grundlage voraus, „(t)hat 'order' in the actual world is differentiated from mere 'givenness' by introduction of adaptation for the attainment of an end."[67] Ordnung unterscheidet sich von „Gegebensein" durch ihre teleologische Ausrichtung.
So wie *actual entities* ihr *initial/subjective aim* haben, so sind auch *nexus* als Ganzes auf ein solches ausgerichtet. Dieses Ziel, welches von Gott eröffnet[68] und von den *actual entities* angestrebt wird, besteht darin, möglichst viel kontrastreiche *prehensions* zulassen zu können, ohne dass dabei die Einheit als *nexus* verloren geht. In einer vielleicht etwas gewagten Analogie könnte man sagen, es ist wie in der Landeskirche: man möchte möglichst viel Pluralismus zulassen, ohne dass man dabei die Identität als reformierte Landeskirche verliert.

67 PR 83/166
68 Man kann Whitehead hier allerdings auch säkular interpretieren. So hält Lachmann die Gerichtetheit des Prozesses, deren *subjective aim* für immanent, „weil es aus den dominanten Faktoren der vorausgegangenen Welt, aus denen die aktuale Entität entsteht, hervorgeht." (Lachmann, 1994: 51, mit Verweis auf PR 84/168). Ich halte diese Interpretation allerdings nicht für überzeugend, da Whitehead explizit schreibt: „In this sense God is the principle of concretion; namely, he is that actual entity from which each temporal concrescence receives that initial aim from which its self-causation starts." PR 244/447.

Ziel ist für Whitehead die Erlebnisintensität,[69] das heisst, maximale Kontraststärke und Harmonie der abschliessenden Erfüllung der *actual entities*[70]. Schon diese stehen nämlich vor der Aufgabe, möglichst viele *prehensions* positiv aufzunehmen, aber so, dass sie dennoch alle in eine Einheit zusammenbringen können. Die Intensität hängt davon ab, wie vollständig die Vielheit der Bestandteile der jeweiligen wirklichen Welt oder des *nexus* positiv als Kontraste in die werdende Einheit des wirklichen Einzelwesens integriert werden können (bei optimaler Intensität gilt dies für alle Bestandteile) oder *qua* negativ erfasste Informationen als unvereinbar abgewiesen werden. Das Muster bzw. das Schema, nach dem die Welt wahrgenommen oder ausgeblendet wird, ist also unterschiedlich grobkörnig. Je geordneter diese Bestandteile schon sind (die eines *nexus* mehr als die eines einzelnen Einzelwesens und die einer strukturierten Gesellschaft wiederum mehr als die eines *nexus*), desto höher wird die Intensität, die aus deren Integrationsprozess erwächst. Somit sind wiederum die makroskopischen Ordnungsstrukturen ihrerseits Werte, die zur Erfüllung beitragen.
Ordnung ist also bei Whitehead ein dynamischer, gerichteter Prozess, der sich gegen die Veränderung in der Umwelt behaupten muss. Eine Gesellschaft kann nun entweder spezialisiert sein oder unspezialisiert. Erstere ist in Bezug auf ihre Umwelt stabil, vorausgesetzt dass diese bestimmte Merkmale aufweist. Lebewesen z.B. benötigen ein bestimmtes Luftgas-Gemisch, einen gewissen Druck, ein Gravitationsfeld und können nicht ausserhalb eines bestimmten Temperaturbereichs überleben. Steine sind viel weniger spezialisiert, sie benötigen weniger spezielle Bedingungen, um als Steine weiterexistieren zu können. Je unspezialisierter eine Gesellschaft allerdings ist, desto grobkörniger ist ihr strukturelles Muster. So kann sie sich den Veränderungen der Umwelt anpassen, indem sie diese einfach ausblendet. Dann neigt diese Gesellschaft (z.B. ein Stein) dazu, kein fein strukturiertes Muster, sondern eines mit einem niedrigeren Ordnungsgrad zu besitzen, und dies ist eine ungünstige Bedingung für eine hohe Intensität. Oder sie hat einen hohen Grad an Komplexität (Lebewesen), und dann kann sie mit ihrem Muster nicht ohne weiteres den Veränderungen der Umgebung folgen und somit nur begrenzt überlebensfähig sein.
Um nun Gesellschaften mit hoher Komplexität, gleichzeitig aber auch ebensolcher Überlebensfähigkeit, d.h. hier Unabhängigkeit von äusseren Einflüssen, hervorbringen zu können, haben Lebewesen ein

69 ‚Erlebnis' bedeutet hier und im folgenden ‚Subjekt zu sein von *prehensions*'. Damit ist weder Bewusstsein noch Selbstbewusstsein verbunden, sondern der Begriff steht lediglich für die Dynamik der Interaktion mit der Umwelt und des sich dabei Veränderns. Zu Intensität als Wert s.u. Kap. 3.3.
70 Diese "lure of contrast, as a condition for intensity of experience" formuliert Whitehead als „categoreal condition", vgl. PR 277f/505.

flexibleres Muster. Die Fähigkeit zur Synthese von kontrastierenden *prehensions* hängt von der *subjective form* der *actual entity* ab. Lebewesen besitzen die Fähigkeit – statt Veränderungen der Umwelt durch mangelnde Sensibilität zu ignorieren –, kreativ darauf reagieren zu können. Eine derartig strukturierte und spezialisierte Gesellschaft kann neue Elemente der Umgebung empfinden und in solche subjektive Formen kleiden, dass sie sich derart adaptiert wieder in die Einheit der komplexen Erfahrung bringen lassen. Damit entwickelt sich die Gesellschaft über das Gegebene hinaus und bringt in ihrem subjektiven Ziel etwas individuell Neues hervor.
Strukturierte Gesellschaften, die auf diesem Weg operieren, nennt Whitehead „living *societies*",[71] wobei die das Gegebene transzendierende Kreativität von der gedanken- und bewusstseinslosen Anpassung von Pflanzen z.B. bis zum bewussten Nachdenken über die verschiedenen Erfahrungen und Auswählen aus diesen bei höheren Lebewesen führen kann.

### 3.2.3 Der stufenlose Übergang von Nicht-Leben zu Leben

Leben erhält also bei Whitehead eine neue Definition: ein neuer, flexibler und kreativer Umgang mit den erfassten *entities* der Vergangenheit.[72]
Eine strukturierte Gesellschaft kann nun mehr oder weniger Leben in sich haben. Sie ist nur insofern lebendig, wie ihre Grundelemente, die sie konstituierenden *actual entities,* lebendig sind. Je nachdem wie stark lebendige Elemente vorherrschen, lebt auch die Gesellschaft mehr oder weniger. Zudem hängt der Grad des Lebens auch in einzelnen *actual entities* davon ab, welche Bedeutung diese Lebendigkeit in der abschliessenden Erfüllung hat. Erst dann ist ja die *entity* „fertig" und kann in den nachfolgenden *entities* weiterwirken. Es gibt keinen absoluten Bruch zwischen Leben und Nicht-Leben, sondern der Übergang ist graduell.
Was bei Whitehead auch nicht in Frage kommt, ist die Gleichung: Leben = Überleben. Leben ist im Gegenteil „eine äusserste Möglichkeit der Steigerung von Intensität".[73] Es ermöglicht den *actual entities* an die Grenze des Möglichen zu gehen, das Maximum an Kontrast in ihre Einheit zu integrieren. Das beinhaltet ein gewisses Risiko. Möglichst viele kontrastreiche *prehensions* zuzulassen, gefährdet immer auch die Synthese. Vielleicht lassen sich diese irgendwann nicht mehr zu einer Einheit zusammenfassen. Aber „life is a bid for

71 PR 102/199.
72 Vgl. PR 101/197.
73 Rust, 1987: 208.

freedom“[74] über das Vorgegebene hinaus, nicht blosses Reproduzieren, sondern Neuheit und Originalität.
Aber wie kann eine *actual entity* originell sein? Eine *actual entity* konstituiert sich doch aus Empfindungen von vergangenen, verobjektivierbaren *entities*. Sie synthetisiert sich aus der Vergangenheit, aus Wirkursachen. Originalität bedeutet aber den Einbruch von etwas Neuem, etwas, was nicht einfach reproduziert und nicht in den ererbten Daten enthalten ist.
Dieses Neue finden wir einerseits, wie erwähnt, in der je eigenen *subjective form*, der Art und Weise, wie eine *actual entity* die Vergangenheit in eine Einheit versubjektiviert. Andererseits kommt das Neue auch aus den Zweckursachen, den *eternal objects*, die sich in den *actual entities* verwirklichen und zu ihrer Erfüllung beitragen. Genauso wie die *entity* Data aus der Vergangenheit empfindet, realisiert sie je individuell in ihrem Konkretionsprozess auch *eternal objects* in der unmittelbaren Gegenwart. Wer aber jeder *actual entity* je bestimmte *eternal objects* zu ihrer subjektiven Verwirklichung vorgibt (das Was ist bestimmt, das Wie der Kreativität der *entity* anheimgestellt), wer diesem Prozess Ziel und Richtung weist, das ist Gott[75]; strukturell eine *actual entity* wie alle anderen, aber immer im Werden und nie in der Vergangenheit und also nicht objektivierbar. „Gott setzt die Ordnung, innerhalb derer der Prozess verläuft, und Gott ist die Ermöglichung des Neuen, das den Prozess voranbringt und über sich hinaustreibt.“[76]
Wir haben also erstens lebende Gesellschaften, die sich von nichtlebenden dadurch unterscheiden, dass sie fähig sind, Veränderungen in ihrer wirklichen Welt kreativ und originell in ihren eigenen Werde- und Erhaltensprozess zu integrieren.
Zweitens gibt es innerhalb dieser Gruppe Gesellschaften, die mehr oder weniger leben, je nachdem, wie sehr sich diese Originalität in der Erfüllung der *actual entities* (und damit der *society*) äussert. Leben ist also graduell und besteht nicht in einem qualitativen Unterschied zu nicht-Leben.
Und drittens gibt es für jede *actual entity* eine maximale Erfüllung mit dem Optimum an Intensität und gleichzeitiger Harmonie.
Damit ist in der – an sich rein deskriptiven – Unterscheidung von lebenden und nicht-lebenden Gesellschaften eine Richtung, ein

74 PR 104/203.
75 “Thus the transition of the creativity from an actual world to the correlate novel concrescence is conditioned by the relevance of God's all-embracing conceptual valuations to the particular possibilities of initial subjective form available for the initial feelings. In this way there is constituted the concrescent subject in its primary phase with its dipolar constitution, physical and mental, indissoluble.” PR 244/447.
76 Welker 1981 (2. Aufl. 1988): 111.

Wertelement aufgetaucht, das den Verdacht auf einen naturalistischen Fehlschluss herausfordern muss: eine Erfüllung, auf die hin eine *actual entity* angelegt ist und zustrebt. Diese lässt sich auch klassifizieren, sie kann „besser" oder „weniger gut" sein, trivial oder vage, zu eng oder zu weit[77]. Eine Erfüllung ist umso tiefer, je intensiver sie ist. Intensität entsteht durch die möglichst umfassende Integration von kontrastreichen *prehensions* in die Einheit der eigenen Erfahrung.
„Wert" darf bei allerdings Whitehead nicht in erster Linie moralisch verstanden werden, sondern ist zunächst ein metaphysischer Grundbegriff. „Werten" ist dasjenige, was die *actual entity* in ihrem Werdeprozess macht, sie wählt aus, integriert, schliesst aus – und das alles unter der affektiv gefärbten Perspektive ihrer *subjective form*.[78] Jede Existenz ist also primär ein Wertrealisierungsvorgang.[79] So wird die strikte Trennung zwischen Tatsachen und Werten unhaltbar, da jedes Erfassen von Welt – und Existenz besteht aus nichts anderem – Interpretation und Wertung beinhaltet.[80]

## 3.3 Werte

Aber natürlich müssen auch Wertungen etwas haben, das sie normativ ausrichtet. Wenn die *actual entities* in ihrem Selbstwerdungsprozess ihr *subjective aim* erreichen, dann ist dies ein Moment dessen, was Whitehead *satisfaction* nennt: „The ultimate attainment is ‚satisfaction.' This is the final characterization of the unity of feeling of the one actual entity, the ‚superject' which is familiarly termed the ‚subject'."[81] Schon der Begriff *satisfaction*[82] verleitet die Leserin, darin einen Wert für die *actual entity* zu sehen. Sie erreicht ihre Erfüllung, ihr Ziel, und hat damit sozusagen den Sinn ihres Lebens verwirklicht. Whitehead selber scheint die Werthaltigkeit dieses Begriffes im Sinn zu haben, wenn er schreibt:

> „'Satisfaction' is a generic term: there are specific differences between the ‚satisfactions' of different entities, including graduations of intinsity. These specific differences

77 Vgl. PR 111ff/215ff.
78 Vgl. Kap. 6.1.2.
79 Vgl. Lachmann, 1994: 63.
80 Dies erinnert an den inhärenten Wert (s.o. Kap. 1.2.1), so wie ihn z.B. Rolston vertritt (vgl. Rolston, 1982). Sein ‚ethischer Imperativ' (vgl. ebd. p.150) stützt sich dann allerdings vor allem auf dasjenige, was uns von aussen her zum Werten bewegt („The values we own are nested in a mother-matrix", ebd.) und nicht wie es hier entwickelt werden soll, auf dasjenige, was uns von innen her zum Werten disponiert.
81 PR 166/310.
82 In der deutschen Ausgabe übersetzt mit „Erfüllung".

> can only be expressed by the analysis of the components in the concrescence out of which the actual entity arises. The intensity of satisfaction is promoted by the ‚order' in the phases from which concrescence arises and through which it passes; it is enfeebled by the ‚disorder'. The components in the concrescence are thus ‚values' contributory to the ‚satisfaction'."[83]

Armstrong-Buck versucht denn auch, damit einen nicht-willkürlichen, natürlichen intrinsischen Wert zu begründen: „(E)ach thing has intrinsic value because it experiences its own existence."[84] Aber diese *satisfaction* ist nichts anderes als die vollständige Bestimmtheit der *actual entity*, der Moment, in dem sie nichts mehr aufnehmen, auf nichts mehr reagieren kann. Die *prehensions* sind vollständig in eine Einheit integriert, die *actual entity* „ist" nun. Damit ist Vollendung und Tod zugleich erreicht, dadurch kann sie nämlich auch nichts mehr sein, was die *entity* selber erfahren könnte. Zum Zeitpunkt der Erfüllung ist ja gar kein erfahrendes Selbst mehr da, welches seine Erfüllung geniessen könnte. Diese Erfüllung müsste wiederum in ihren Selbstwerdungsprozess miteingehen – was besagtes Selbst noch einmal verändern würde, wieder eine neue Erfüllung generierte, die wiederum eingehen müsste, usw., was zu einem infiniten Regress führte.[85] Die *actual entities* geniessen sich also nicht selbst, ihre *satisfaction* ist kein Wert für sie, sondern nur das Faktum der vollständigen Determiniertheit, d.h. die *entity* ist endgültig „bei sich selber angekommen". Je nachdem, wie intensiv oder wie trivial diese *satisfaction* allerdings ist, d.h. wie komplex bzw. chaotisch oder eintönig die konstituierenden Erfahrungen sind – und damit, wie komplex die daraus entstehende *entity* ist, ist diese ein Wert für die nachfolgenden *actual entities.* Diese können nämlich damit ein schon intensiveres Datum in ihren Selbstwerdungsprozess aufnehmen und damit gleichsam auf einem „höheren Niveau" beginnen. Das Ziel, welches den *actual entities* mit ihrem *initial aim* von Gott vorgegeben wurde, ist es, ihre Einheit als eine optimal harmonische und trotzdem intensive Synthese aus möglichst vielen kontrastreichen Erfahrungen zu konkretisieren.

> „This ‚aim at contrast' is the expression of the ultimate creative purpose that each unification shall achieve some maximum depth of intensity of feeling subject to the conditions of its concrescence."[86]

83 PR 84f/169.
84 Armstrong-Buck, 1986: 245.
85 „Kein wirkliches Einzelwesen kann sich seiner eigenen Erfüllung bewusst sein; denn eine solche Erkenntnis wäre ein Bestandteil im Prozess und würde dadurch die Erfüllung verändern." PR 85/169.
86 PR 249/455.

Mit diesem Ziel haben wir einen Wert gefunden, woraufhin alles gerichtet ist, nämlich maximale Intensität des Erlebens.
Ist das aber nicht mindestens genauso willkürlich wie die Wertsetzungen, die wir den individualistischen und holistischen Umweltethikern angekreidet hatten?

### 3.3.1 Was für ein Wert?

Diese intensive und harmonische Synthese ist bei Whitehead zuallererst ein ästhetischer Wert. Das bedeutet allerdings alles andere als dass es „nur" ein ästhetischer Wert wäre. Ästhetik und Moral sind zusammen mit Religion Sphären der Werterfahrung, die sich lediglich in ihrem Abstraktionsgrad unterscheiden.[87] Die ästhetische Erfahrung ist die konkreteste insofern, als sie aus unserer konkreten und unanalysierten Erfahrung hervorgeht.[88] Die Religion dagegen ist die abstrakteste, da sie über die konkrete Erfahrung hinaus „in Momenten höchster Einsicht Aspekte der kosmologischen Situation des Menschen zu erfassen sucht".[89] Die Moral steht dazwischen, da sie zwar von der konkreten Erfahrung ausgeht, gleichzeitig aber immer das mitdenkt, d.h. in den Kontrast miteinschliesst, was nicht ist, aber auch sein könnte. Das heisst, dass höhere *actual entities*[90] Propositionen erfassen, welche dasjenige, was nicht ist, was aber sein könnte, ausdrücken.[91] Damit eröffnen sich verschiedene Alternativen und Ideale, welche den Bereich der Moral ausmachen.
So stehen sich ästhetische und moralische Werte nicht als einander ausschliessende Alternativen gegenüber, sondern Wahrheit, Schönheit und Gutsein sind gleichermassen – wenn auch unterschiedlich abstrahierte – Formen der Intensität der Erfahrung, die idealerweise harmonisch und kontraststark ist. Whitehead geht sogar soweit zu sagen: „The teleology of the Universe is directed to the production of Beauty. Thus any system of things which in any wide sense is beautiful is to that extent justified in its existence."[92]

87 Vgl. Lachmann, 1994: 125, s.a. 96ff.
88 „Unsere Erfahrung" meint natürlich hier „die menschlichen Erfahrung". Das ist aber kein verkappter Anthropozentrismus, sondern hier muss auf Whiteheads Ausgangsposition zurückverwiesen werden: die primären Daten der Philosophie sind für ihn keine verallgemeinerbaren Tatsachenerkenntnisse über die Wirklichkeit, sondern subjektive Erfahrungszustände; „human experience which is our standard" (PR 112/218), s.o. S. 93.
89 Lachmann, 1994: 99.
90 Das sind z.B. solche, deren *subjective form* Bewusstsein beinhaltet.
91 *Propositions* gehören zusammen mit *actual entities* und *eternal objects* zu den grundlegenden Existenzkategorien, ohne allerdings die Realität der letzteren aufzuweisen. Sie haben verglichen mit ihnen „a certain intermediate character" (PR 22/64).
92 Whitehead, 1933: 265/462.

Trotzdem sieht auch Whitehead, dass dies nicht alles sein kann. Das Streben allein nach Schönheit „can be ruthless, hard, cruel; and thus, as the history of the Italian Renaissance illustrates, lacking in some essential quality of civilization."[93] Deshalb führt er in seinem letzten Kapitel der „Adventures of Ideas" den Begriff des „Friedens" ein.

Friede ist die maximale Harmonie und Intensität, eingekleidet in eine Qualität der Zärtlichkeit[94] und der Liebe,[95] „that Harmony of Harmonies",[96] deren eine Frucht „is that passion whose existence Hume denied, the love of mankind as such."[97] Dieser Friede hat nichts zu tun mit politischen Beziehungen, sondern ist „a quality of mind steady in its reliance that fine action is treasured in the nature of things."[98] Dessen Wertqualität ist nicht aus dem Nichts rational begründbar, sondern sie muss vor dem Hintergrund der uranfänglichen Wertung Gottes gesehen werden: der Friede ist das eschatologische Ziel Gottes für die Welt.[99]

Der Ort, an dem diese Qualitäten wie Schönheit und Friede real (und das heisst bei Whitehead immer auch: wirksam) werden, sind die *actual entities*. Nur sie können Wert haben. Da Aktualität – und nur das ist Realität – nur dort ist, wo sich *actual entities* konkretisieren, sind *actual entities* der Locus[100] von Wert, und Wert gibt es nur insofern er in einer *actual entity* realisiert wird. Selbst *eternal objects* wie Schönheit, Liebe oder Frieden haben an sich nur einen potentiellen Wert, der erst dann wirklich wird, wenn sie von einer *actual entity* verwirklicht werden.[101]

Umgekehrt gibt es Existenz (also *actual entities*) nur als wertrealisierende und damit bedeutungsvolle Existenz. „Sein" ist nie das neutrale Sein von blosser Materie, sondern besteht immer schon aus (wenn auch unbewussten) Entscheidungen und Bewertungen von

93 Whitehead, 1933: 284/492.

94 Whitehead, 2000b: 492, Bubser übersetzt "tenderness" unverständlicherweise mit "Sanftmut".

95 Vgl. AI 284/491ff.

96 Whitehead, 1933: 285/492.

97 Whitehead, 1933: 286/494.

98 Whitehead, 1933: 274/476.

99 Letztlich ist dieses Ziel vollständig nur in der *consequent nature* Gottes erreichbar.

100 Vgl. Callicotts Unterscheidung von *source* und *locus* von Wert (Callicott, 1986: 142), s.o. S. 35.

101 Gleichzeitig sind die *actual entities* aber auch der Ort, an dem das Böse in die Welt eindringt: „'destruction as a dominant fact in the experience' is the correct definition of evil" (Whitehead, 1933: 259/452), und die Unvermeidbarkeit des Bösen gründet in der Begrenztheit der Erfahrung und der erfahrenden *actual entities*. „The ultimate evil in the temporal world is deeper than any specific evil. It lies in the fact that the past fades, that time is a ‚perpetual perishing'. Objectification involves elimination. (...) The nature of evil is that the characters of things are mutually obstructive." (Whitehead, 1933: 259/452).

werdenden *actual entities* dafür, Vorhandenes in der Perspektive ihrer wertenden und emotionsgefärbten *subjective form* zum Selbstkonkretisierungsprozess beitragen zu lassen. Damit ergibt sich durchgängig ein Moment der Evaluierung: Wert erscheint auf jeder Stufe, sowohl der abiotischen als auch der biotischen Natur. Allerdings ist Wert nicht eine Komponente eines So-Seins, sondern resultiert aus den Wertungen der sich selbst erschaffenden Subjekte. Es gibt also nicht „Wert an sich", sondern nur je und je Wertende, welche von einem subjektiven Standpunkt aus die Welt bewerten. Dieses Verständnis von Wert schliesst an den inhärenten Wert an, der darin besteht, dass wertende Subjekte einem Objekt den Wert zuerkennen, der diesem zusteht.[102]

Sein, d.h. differenziertes Erfahren der Realität als positive und negative *prehensions*, welches allererst zur Ausbildung einer subjektiven Einheit führt, heisst also in diesem Sinne Werten. Aber es ist nicht möglich, auf dieser „Werthaftigkeit des Seins" eine ethische Theorie des intrinsischen Wertes aufzubauen. Die Realisierung von Schönheit kann für die nachfolgenden *entities* zwar einen instrumentellen Wert haben, aber weil diese ihre Einheit nie als *ihre* Einheit erleben können und in dem Moment vergehen, in dem sie geworden sind, gibt es auf dieser Ebene nur Aufblitzen und Verlöschen. Die *actual entities* selbst haben für sich selbst keinen intrinsischen Wert, weil sie, wenn sie *selbst* sind, nicht mehr selbst *sind.* Es bleibt ihnen auch nicht der platonische Ausweg, dass Schönheit und Wahrheit ewig währen. Die Verwirklichung geschieht nur gerade im Konkretisierungsprozess einer *actual entity*, und Möglichkeiten und *prehensions* sind nur gerade in dem Moment real,[103] in welchem die *actual entity* ihr *subjective aim* verwirklicht, ihr Ziel erreicht hat. Nachher vergeht sie zur blossen *entity,* welche ihre *actuality*, und damit ihre Realität, verloren hat.

Aber wenn auch einzelne *actual entities* nicht gleichzeitig ihr So-Sein empfinden und real sein können, so ist dies für *nexus* doch möglich. Komplexere Gesellschaften von *actual entities* wie höhere Säugetiere und vor allem Menschen können sich ihrer Erfüllung durchaus bewusst sein. Für sie gilt, dass „while we humans live on 'borrowed time', we nevertheless have a foothold in eternity."[104]

Dies impliziert aber, dass unsere Erfahrung mehr ist als eine Abfolge

102 S.o. S. 34.
103 „In dem Moment" darf allerdings nicht zeitlich verstanden werden, Whitehead will keine Zeit ausserhalb der Konkretisierungsprozesse annehmen, sondern diese konstituiert sich als emergente Eigenschaft des Vektorcharakters der prehensions, als Nacheinander der „die Vergangenheit" erfassenden Prozesse.
104 Rescher, 1996: 122.

von Mini-Satisfactions und unsere persönliche Identität mehr als eine Serie von aufblitzenden Subjekt-Superjektivitäten.[105]

### 3.3.2 Die Einheit des nexus und die persönliche Identität

Um fähig zu sein, seine eigene Existenz wertzuschätzen, ein „subject-of-a-life"[106] zu sein oder ein „good-of-its-own"[107] zu haben, ist es notwendig, eine Existenz zu haben, die über ein momentanes Aufblitzen hinausgeht. Dies wiederum ist nur möglich für ein Subjekt, dessen Einheit auf der Ebene des *nexus* über diesen fortwährenden Entstehungs- und Vergehensprozess hinaus bestehen bleibt.
Wie kann eine solche Einheit gedacht werden? Und wie die persönliche Identität von Lebewesen mit Selbstbewusstsein wie z.B. von Menschen?
Das Andauern eines *nexus* über eine gewisse Zeit hinweg wird von Whitehead damit erklärt, dass dessen charakteristisches Muster[108] immer wieder neu realisiert wird.[109] Allerdings ist dies aufgrund der kreativen und subjektiven Art der Wahrnehmung und Synthetisierung (der *subjective form*), welche allen *actual entities* mehr oder weniger eigen ist, nie eine blosse Repetition, sondern immer nur eine partielle Reproduktion. Trotzdem ist die Ähnlichkeit für die alltägliche Erfahrung so gross, dass wir den *nexus*, d.h. den Gegenstand vor unseren Augen und Ohren, von Moment zu Moment problemlos wiedererkennen können. Wir abstrahieren von den zugrundeliegenden Prozessen und erfahren den *nexus* als fortwährende – und damit andauernde – Realisierung von bestimmten *eternal objects*: eine Ansammlung von *entities*, die alle nacheinander (und voneinander die *prehensions* erbend) rot, rund, und weich verwirklichen, erfahren wir z.B. als einen roten Kinderball. Dies ist allerdings erst eine äusserliche Einheit, sie ermöglicht es uns, Abfolgen von *actual entities* als *einen* Gegenstand oder *ein* Lebewesen wahrzunehmen.
Damit haben wir aber erst eine *society* mit personaler Struktur, noch keine (menschliche) Person. Dies allein wäre aus zwei Gründen unbefriedigend.[110] Einerseits wäre damit persönliche Identität nur als blosse Abstraktion möglich. Die volle und einmalige Konkretheit des Individuums müsste ja gerade ausgeblendet werden, um das Bleibende, das reproduzierte Muster zu erfassen.

105 Das Subjekt ist eigentlich immer ein Subjekt-Superjekt, d.h. gleichermassen dasjenige, was den Erfahrungen zugrundeliegt wie auch dasjenige, was aus ihnen hervorgeht. Vgl. PR 29/76.
106 S.o. Kap. 1.1.2 über Tom Regan.
107 S.o. Kap. 1.1.3 über Paul Taylor.
108 Mit Muster meine ich die für die jeweilige *entity* charakterischische Synthese aus *prehensions* und *feelings*.
109 S.o. Kap. 3.2.2
110 Vgl. dazu auch Lachmann, 1994: 150ff.

Andererseits würde es zu einem sehr konservativen Identitätsbegriff führen: Wir sind, was wir sind, bloss, indem wir bleiben, was wir waren. Damit wird dem Menschen geradezu das verweigert, was für seine Moralfähigkeit unabdingbar ist: die Möglichkeit zu Veränderung und Entwicklung. Whitehead selber spricht von einer „Verdünnung" der menschlichen Persönlichkeit („we have attenuated"), wenn sie auf eine blosse genetische Relation zwischen den *actual entities* reduziert wird.[111]

Es muss also noch eine weitergehende Bestimmung von persönlicher Identität gedacht werden, die über das blosse Bestehen hinausgeht. Diese finden wir in der Bewegung über das faktisch Gegebene hinaus, „die nicht die Konstanz unseres Charakters bezeichnet, sondern Identität als einen Individuierungsvorgang sichtbar macht."[112] Dieser Vorgang ist nämlich nicht nur individuierend, sondern auch die individuell verarbeitende (und damit Individualität konstituierende) Weise der Synthetisierung von Erfahrung. Mit Verweis auf Platons Timaios definiert Whitehead die persönliche Identität als „the receptacle, the foster-mother as I might say, of the becoming of our occasions of experience. This personal identity is the thing which receives all occasions of the man's existence."[113] Diese „Gefäss" ist allerdings nicht etwas, das vor aller Erfahrung existieren würde und worin die Erfahrungen gefasst werden, sondern diese Identität entsteht gleichzeitig mit den Erfahrungen. Mit dem Fluss der Erfahrungsereignisse entsteht etwas Gleichbleibendes, nämlich der Fluss selber.[114]

Aber auch das allein reicht ihm nicht. Dies ist lediglich „the doctrine of the immanence of the past energizing in the present".[115] Was fehlt, ist die Zukunft, die Möglichkeit zu Neuem:

> „Explanation by ‚tradition' is merely another phraseology for explanation by ‚efficient cause'. We require explanation by ‚final cause'. Thus a single occasion is alive when the subjective aim which determines its process of concrescence has introduced a novelty of definiteness not to be found in the inherited data of its primary phase. The novelty is introduced conceptually and disturbs the inherited ‚responsive' adjustment of subjectiv forms. It alters the ‚values', in the artist's sense of that term."[116]

Die Alternative zu den lediglich reproduzierenden *nexus* und den lediglich synthetisierenden „receptacles" ist der *lebendige nexus*.

111 Whitehead, 1933: 186/341f.
112 Lachmann, 1994: 154.
113 Whitehead, 1933: 187/434.
114 Vgl. dazu Hampe, 1990a: 274ff, der allerdings persönliche Identität darauf beschränken will.
115 Whitehead, 1933: 188/344.
116 PR 104/203.

Dessen Identität basiert nun nicht mehr auf einem abstrakten Charakter (der Wiederholung von realisierten *eternal objects*) und auch nicht auf der Fähigkeit, „einkommende“ *prehensions* und *feelings* in eine Einheit zu integrieren, sondern auf der Fähigkeit zur Selbsttranszendenz. Diese hängt zusammen mit der Fähigkeit zu *hybrid physical prehensions*: das Erfassen von vergangenen *entities* im Hinblick auf deren *mental pole*. Die *actual entity* erfasst genau dasjenige in der Vorgängerentität, was diese *Neues* in die Welt gebracht hatte, nämlich die „begrifflich eingeführte Neuheit“ (s. Zitat oben), welche die vorhergehende *entity* als *eternal object* wahrgenommen hatte und nun von der *actual entity* zwar physisch (da als Datum von der vergangenen *entity*), aber eben als *begriffliches* Datum erfasst wird. Damit kumuliert diese Neuheit der Vergangenheit mit den begrifflichen *feelings* der *actual entities* und transzendiert sich gleichzeitig wiederum selbst, nämlich wiederum auf Neuheit hin. Das dominante Charakteristikum wäre dann eben gerade diese Neuheit.
Man kann dies nun damit begründen, dass hier die *mental poles* der vorgängigen und der *actual entities* miteinander verschmelzen[117], und weil der *mental pole* jenseits von Zeit und Raum ist, nähere sich „die Identität des Personseins ‚lebender Personen‘ einer ontologischen Einheit an, die der eines einzelnen Ereignisses um nichts nachsteht.“[118] Dies führe zu einer „Superaktualität“, wenn nämlich „a nexus of many actualities can be treated as though it were one actuality“.[119]
Das Problem ist allerdings hier, dass der Ausgangspunkt gerade hybride ***physical** prehensions* sind, die eben gerade ***nicht*** den *mental pole* betreffen.[120] Damit ist der Schritt zu den verschmelzenden *mental poles* sehr unplausibel – und ohne diese hat er keine ontologische Superaktualität.
Da scheint mir der Gedankengang von Lachmann überzeugender zu sein, wenn er den Übergang zur Superaktualität damit begründet, dass hier Sprache ins Spiel kommt: „Die Interpretation von makroskopischen Phänomenen durch den Begriff der Superaktualität erlaubt es, den Vorgang des Herstellens einer persönlichen Identität als die viele subordinierende Prozesse umgreifende Bemühung des Menschen um die sprachlich vermittelte Einheit der Person zu verstehen“[121], d.h.

117 So Faber unter Rückgriff auf Whiteheads „kühne Relativierung der üblichen Grenzen ‚mutueller Immanenz‘“ (Faber, 2000: 564), wenn nämlich Whitehead schreibt: „the relations of the mental poles to each other are not subject to the same laws of perspective as are those of the physical poles“ (Whitehead, 1933: 248/435).

118 Faber, 2000: 564f.

119 PR 286/519.

120 „If the other actuality be objectified by its conceptual feelings, the *physical* feeling of the subject in question is termed ‚hybrid‘.“ PR: 225/411, (meine Hervorhebung).

121 Lachmann, 1994: 155.

Superaktualität bedeutet, dass die einzelnen *entities* (denen ja alleinige Aktualität zukommt) dergestalt in einem *nexus* zusammenhängen, dass sie ihre Bestimmtheit nicht mehr nur aus der Beziehung zu vorhergegangenen *entities* und *eternal objects* beziehen, sondern aus dem Eingebettetsein in ausgedehntere Zusammenhängen. Der *nexus* entsteht dann nicht mehr nur aus seinen Teilen, sondern ebenso erhalten die Teile ihre Bestimmtheit aus dem Ganzen dieses *nexus* heraus. Lachmann gebraucht die Analogie des Satzes, der sich zwar auf Wörtern als bedeutungstragender Einheit aufbaut, aber auch wieder auf diese zurückwirkt. So wird man aus dem Zusammenhang heraus „das richtige Wort" suchen, weil dieses auch abhängig ist von der Bestimmtheit des übergeordneten Sinnes.
So erhalten Sätze (und auf höherer Ebene auch Geschichten) eine „aktuale entitätsanaloge Struktur"[122]. Zusammenfassend:

> „Durch die zunehmende Immanenz der Vergangenheit und Antizipation der Zukunft konkreszieren aktuale Entitäten sich relational zu ausgedehnteren Erfahrungsbereichen, durch deren antizipierte Bedeutungsbestimmtheit sie ihre eigene Definitheit realisieren und dadurch ihre eigene Struktur auf die Gesellschaft übertragen. Gleichwohl ist das Theorem, dass die volle Aktualität in den einzelnen aktualen Entitäten besteht, aufrechterhalten. Auf diese Weise können makroskopische Phänomene und Vorgänge durch den Begriff der aktualen Entität interpretiert werden, obgleich die aktualen Entitäten in der ontologisch grundlegenden Bedeutung ausschliesslich die basalen, singulären aktualen Entitäten sind."[123]

Das heisst allerdings nicht, dass eine solche Superaktualität *strukturell identisch* ist mit einer *actual entity*. Der Unterschied besteht darin, dass diese ausgedehnteren Aktualitäten, welche die für eine *entity* charakteristische vollständige Bestimmtheit erreichen, nie abgeschlossen sein können. Damit kommt „eine Realität des Unabgeschlossenen und Uneinheitlichen"[124] ins Spiel, aber so auch der Offenheit, welche wir oben für die moralische Identität ja gerade reklamiert hatten.
Die Rolle der Sprache dabei ist es, unser Selbstverständnis durch Versprachlichung in eine persönliche Identität zweiter Stufe zu transformieren. Leitend dabei ist die fortwährende Suche nach Bestimmtheit in der Explikation von Idealen und der Interpretation von Erfahrungen durch begriffliche Verabeitung. Die *subjective form* dieses besonderen *nexus*, nämlich der menschlichen Person, beinhaltet Bewusstsein, und so versuchen wir, die Einheit und Kohärenz unserer

122 Lachmann, 1994: 58.
123 Lachmann, 1994: 58.
124 Lachmann, 1994: 59.

Erfahrungen und Überzeugungen zu erreichen, indem wir in Begriffe fassen, Geschichten erzählen, explizit machen und so unsere Identität konstituieren und diese uns selber und anderen sprachlich vermitteln.
Was bedeutet dies nun für die persönliche Identität? Zum einen erhält man damit einen *nexus*, dessen Einheit über die (wenn auch kreative) Repetition von Vergangenheit hinaus von einer umfassenden Antizipation der Zukunft her bestimmt ist. Und damit liegt die Betonung nicht auf der Konstanz des Charakters, sondern auf der Identität als einem Individuierungsvorgang des *nexus* als solchem, dessen Werdeprozess analog zu demjenigen einer *actual entity* gesehen werden kann, ohne dass er je in einer völligen Bestimmtheit enden würde.
Zum anderen ist bei der menschlichen Identität die sprachliche Verfasstheit wesentlich. Sprache eröffnet neue Möglichkeiten der Orientierung, da der Mensch damit die Möglichkeit gewinnt, sich vom konkret Präsenten und Wahrgenommenen abzulösen. Sie macht unser so formuliertes Selbstverständnis der Kritik anderer zugänglich und ermöglicht eine intensivere Form der Selbstauffassung durch ihre Bewusstwerdung.

### 3.3.3 Wert für wen?

Alle *entities* tragen mit ihren Erfahrungen auch zum Werdeprozess Gottes bei, insofern als seine *prehensions* seine *consequent nature* ausmachen. Je grösser der Wert, den eine *actual entity* durch ihren Konkretisierungsprozess für sich darstellt, desto grösser ist auch der Wert, den sie nachher für Gott hat, der ja in seiner *consequent nature* diese *entities* als Welt erfährt.
Das ultimative Ziel, der letzte Zweck aller *actual entities* ist es, einen möglichst hohen Grad an Wert zu Gottes Selbstwerdungsprozess beizutragen.
Dies führt Palmer dazu, einer prozessphilosophischen Ethik den Vorwurf eines religiösen Utilitarismus zu machen. Organismen werden in einem Fluss wechselnder Erfahrungen aufgelöst, wenn diese Erfahrungen bewahrt werden, ist der Organismus ersetzbar. Es ist nur das Muster, der Kontrast, der zählt. Und es geht nur – so Palmer – um den Wert, der zum Werdeprozess Gottes beiträgt, „the system must therefore be consequentialist and totalizing.“[125]
Gott stimuliert nicht nur die *actual entities* auf ihre Selbstkonkretion hin, er partizipiert auch an diesem Prozess. Indem er in seiner *consequent nature* alle Ereignisse in seine Selbstwerdung aufnimmt, stellt die Welt tatsächlich „zugleich eine Vervollkommnung des Empfindungsvermögens und damit auch der Subjektivität Gottes dar.“[126] Und Whitehead formuliert auch – was für eine Umwelt-

125 Palmer, 1998: 213.
126 Welker 1981 (2. Aufl. 1988): 119.

ethikerin zugegebenermassen ziemlich provokativ klingt – „The theme of Cosmology, which is the basis of all religions, is the story of the dynamic effort of the World passing into everlasting unity, and of the static majesty of God's vision, *accomplishing its purpose of completion* by absorption of the World's multiplicity of effort."[127] Aber damit will er auf keinen Fall die eigenständige Würde des Endlichen relativieren oder gar zunichte machen: „God and the World are the contrasted opposites in terms of which Creativity achieves its supreme task of transforming disjoined mulitiplicity, with its diversities in opposition, into concrescent unity, with its diversities in contrast."[128]

Die Welt, und damit die *actual entities* und die *nexus*, hat also durchaus eine Eigenständigkeit, und auch einen eigenen Wert. Obwohl nicht mit einem intrinsischen Wert der einzelnen *actual entities* argumentiert werden kann, hat Existenz, also aktuale, gewirkte und wirksame Realität, einen Wert: „Wenn wir uns an die poetische Wiedergabe unserer konkreten Erfahrung erinnern, dann sehen wir, dass das Element des Werts, des Wertvollseins, des Werthabens, des Selbstzwecks und der Eigenständigkeit bei keiner Erklärung eines Geschehnisses als das konkreteste wirkliche Etwas vergessen werden darf."[129] Von daher ist es falsch, Whitehead als idealistischen Utilitaristen abtun zu wollen. Wenn auch Wert bei ihm nicht dieselbe Bedeutung hat wie der intrinsische Wert bei den Substanztheoretikern,[130] so wehrt er sich doch entschieden gegen eine gleichgültige und neutrale Materie, die ihren Wert nur instrumentell für eine übergeordnete Gottheit haben soll.

Die Aufnahme, das Aufgehobensein der vergangenen *entities* in Gottes *consequent nature,* ist im Gegenteil soteriologisch[131] zu verstehen. Sie bedeutet „the transformation of Itself, everlasting in the Being of God",[132] nämlich das Aufbewahrtwerden – anders als in der Verobjektivierung durch nachfolgende *entities* – in der ganzen individuellen Unmittelbarkeit und Vollständigkeit. „(T)here is the phase of perfected actuality, in which the many are one everlastingly, without the qualification of any loss either of individual identity or of completeness of unity."[133]

Palmer sieht neben dem Utilitarismusvorwurf aber noch weitere Schwierigkeiten einer prozessphilosophischen Ethik. Da sie in ihrer

127 PR 349/623 (meine Hervorhebung).

128 PR 348/621.

129 SMW 93/114.

130 So ist dieser Begriff eben nicht nur auf den moralischen Bereich beschränkt, sondern erlangt metaphysische Bestimmtheit, indem die Selbstkonkrektion vom Subjekt-Superjekt her gesehen eigentlich ein Wertrealisierungsvorgang ist. Vgl. Lachmann, 1994: 60ff.

131 Siehe dazu auch Faber, 2000: 486ff.

132 PR 351/626f.

133 PR 350f/626.

Dissertation generell die Tauglichkeit dieses Ansatzes für eine Umweltethik prüft (und verwirft), möchte ich hier etwas detaillierter auf ihre Vorwürfe eingehen.

### 3.3.4 Wessen Werte

Nach Palmers Verständnis speist sich Wert bei Whitehead aus zwei unterschiedlichen Quellen:[134] einerseits aus der Intensität und Harmonie der verschiedenen *entities*, andererseits aus dem Kontrast zwischen verschiedenen Arten von Erfahrung. Sie argumentiert, dass viele ethische Probleme gerade in den Konflikten zwischen „high-grade experiencers"[135] (z.B. einem Hirsch, einem Vertreter einer häufig vorkommenden Art) und einer Erfahrung, die zwar von weniger intensiver Qualität ist, dafür aber einen Kontrast in der Erfahrungs*art* hineinbringt (z.B. eine seltene Wildblume), bestünden. Wie soll nun das relative Gewicht der jeweiligen Werte abgeschätzt werden?
Sie gesteht zu, dass alle ethischen Systeme mindestens minimal pluralistisch sind insofern, als sie keine universale algorithmische Entscheidungsoperation anführen können, um solche Konflikte auf einfache Art zu lösen. Aber man müsste doch irgendwie entscheiden können, nach welchem Prinzip man aus solchen Konflikten die grössere Harmonie für Gott generieren könnte. Eine Möglichkeit wäre der Verweis auf „the divine lure",[136] aber das wäre nichts anderes als moralischer Intuitionismus, nämlich dass wir seine „vision of truth, beauty and goodness"[137] nur auf eine irrationale Weise wahrnehmen könnten, und das scheint Palmer zu gefährlich zu sein. Eine Hierarchie von Prinzipien ist ihr zu simplistisch, und das ‚Superprinzip', Priorität dem Prinzip, das vom Konflikt mehr betroffen ist, ist ihr zu vage und müsste in einer Prozessethik so ausgeführt werden, dass nicht einfach menschliche Anliegen überwiegen.
Aber Palmer übersieht hier, dass es nicht das Anliegen der Prozessphilosophinnen ist, eine *Prinzipien*ethik zu entwickeln. Im Gegenteil, schon bei Whitehead geht es um ein In- und Miteinander von Wahrnehmung, *perceptions*, Identitätsbildung und Verflochtensein mit der Umwelt. Lachmann zeigt meiner Meinung nach sehr überzeugend auf, dass die Prozessphilosophie hier der Idee von Rawls' reflektivem Gleichgewicht sehr nahe steht.[138] Auch die Tatsache, dass Whitehead sich sehr intensiv mit Erziehung auseinandergesetzt hat,[139]

134 In der Palmerschen Whiteheadinterpretation laufen dann letztlich beide Arten auf „Wert für Gott" hinaus.
135 Palmer, 1998: 214.
136 Vgl. PR 344/614f.
137 PR 346/18.
138 Lachmann, 1994, s.u. Kapitel 5.2.
139 Vgl. Whitehead, 1933 und Whitehead, 1967.

zeigt, dass er gerade über eine rein rationale, um nicht zu sagen, kopflastige Philosophie hinaus eine „theory of feelings“[140] entwickeln will, welche für die Ethik die Grundlage sein soll.[141] Für eine prozesstheologische Ethik gilt auch, was er über die Liebe sagt: „Love neither rules, nor is it unmoved; also it is a little oblivious as to morals“[142] – wenn man unter „morals“ hier die strengen Systematisierungen der klassischen philosophischen Ethiken versteht.
Hier berührt sich Prozessphilosophie tatsächlich mit der Deep Ecology, wie auch Palmer argumentiert. Beiden geht es nicht nur um das Selbst*verständnis* des handelnden Subjekts, sondern um dessen Selbst*werdung*, dessen Identität, und damit um das Verstehen des Subjekts in und mit seiner Erfahrung. Damit bewegen wir uns allerdings im Rahmen einer hermeneutischen Ethik, die auf einer ganz anderen Ebene operiert als eine Ethik der Normen und Prinzipien. Darauf werde ich im Kapitel 5 zurückkommen. An dieser Stelle soll der Hinweis genügen, dass eine solche Ethik nicht darauf abzielt, eine situationsunabhängige Theorie zu entwerfen, sondern ein kritisches Nachzeichnen der inneren Ausrichtung des Subjekts auf das gute Leben leisten will.[143] Dass Werte und Prinzipien miteinander in Konflikt geraten können, ist hier nicht nur kein Problem, sondern wird geradezu vorausgesetzt.
Ricoeur z.B. verweist dazu auf die griechische Tragödie, deren Tragik darin besteht, dass die Helden und Heldinnen ihren Prinzipien folgen und damit in unauflösliche Widersprüche geraten.[144] Antigone *muss* ihren Bruder bestatten, das gebieten die Prinzipien der Familie. Und Kreon *darf* ihn nicht bestatten lassen, das gebieten die Prinzipien des Staates. Bei Ricoeur ist es die *praktische Weisheit*, die bei diesem Konflikt nicht stehenbleiben, ihn aber auch nicht ignorieren darf, sondern sich unterweisen lässt und dabei lernt, sich nicht alleine auf die Prinzipien zu berufen, sondern als geläuterte und kritische *phronesis* zum richtigen und guten Situationsurteil kommt.
Damit wird die noch grundsätzlichere Kritik Palmers gegenstandslos, dass nämlich die Prozessphilosophie das Universum nicht nur nach menschlicher Erfahrung modelliert, sondern noch viel enger: die liberale, westliche Tradition sei „the interpretative filter through which the entire universe is understood“, und dies erhöhe „a regional, temporal, species, race- and gender-specific concept into a universal

140 PR 219ff/401ff.
141 Whitehead hat natürlich keine explizite Ethik geschrieben. Aber er beansprucht, dass seine Kosmologie *alle* Erfahrungen umfassen kann, auch moralische Gefühle und Urteile.
142 PR 343/613.
143 Damit wird hier schon die Unterscheidung von Prinzipienethik und hermeneutischer Ethik vorweggenommen, vgl. Kap. 5.
144 Ricoeur, 1996: 293ff.

and eternal principle".[145] Es sind zwei Missverständnisse, auf denen diese Kritik beruht: einmal der Gedanke, dass es der prozessphilosophischen Ethik darum gehen müsse, etwas zum Prinzip zu erhöhen, zum anderen der Anspruch, das ganze Universum verstehen zu wollen.

Es geht hier nicht darum, ein prozessphilosophisches *Prinzip* zu finden und deshalb auch nicht darum, einen universalen, „regional, temporal, species, race- and gender" – *unabhängigen* Ansatz einzunehmen. Nicht nur, dass ein solcher universaler Standpunkt gar nicht zu erreichen ist,[146] auch ist eine prozessphilosophische Ethik nicht mehr nur eine Sache der Überzeugungen und rationalen Argumente, sondern vor allem ein Feld, das wesentlich die eigene Identität betrifft. Und diese ist entstanden in und geprägt von einer bestimmten Tradition und Umwelt. Wie wir gesehen haben, verschmelzt das relationale Individuum der Prozessontologie in seinem So-Sein die Einzigartigkeit des Individuums mit der fundamentalen Verbundenheit mit der Umwelt, indem es sich selber durch die *prehensions* eben dieser Umwelt konstituiert. Damit geht diese je-seinige Welt in seine Konstituiertheit ein, und es ist verfehlt, ihm eben dies zum Vorwurf machen zu wollen.

Der Konflikt zwischen Hirsch und seltener Wildblume, um Palmers Beispiel zu nehmen,[147] lässt sich also nicht reduzieren auf einen kontextunabhängigen Konflikt zwischen holistischer und pathozentrischer Ethik oder auf das Abwägen zwischen dem Wert einer Blume und dem eines Hirsches. In die Auseinandersetzung müssen Überlegungen über die kulturelle Identität der Bewohnerinnen dieses Gebiets und die Identität des Gebiets überhaupt einfliessen, und es wird wichtiger sein, welche Veränderungen das Verschwinden des Hirsches bzw. der Blume hervorruft, als wieviele mitfühlende Pathozentrikerinnen sich mit dem Hirsch solidarisieren.

Allerdings provoziert dies natürlich sofort die Frage, was denn nun das Normative in dieser Ethik sein könne – und das kann doch wohl nicht abhängig sein von der Partikularität des jeweiligen Standpunktes!

Wenn Ethik und Identität dermassen miteinander verknüpft sind, dass jedes Individuum lediglich auf die je-seinige Moral verpflichtet werden kann, dann führt dies zum totalen Relativismus, in „einer Apologie der Differenz um der Differenz willen, die im Grenzfall sämtliche Differenzen indifferent macht, insofern sie jede Diskussion verunmög-

145 Palmer, 1998: 221, ähnlich argumentiert auch Plumwood, 1993.

146 Vgl. dazu z.B. Haraway, 1988, Harding, 1993 und Friedman, 1989.

147 Wenn in einem Gebiet eine seltene Wildblume vom Aussterben bedroht ist, weil hier Rinderherden weiden, soll man dann die Rinder dezimieren oder das Verschwinden der Pflanze in Kauf nehmen? (vgl. Palmer, 1998: 112ff).

licht“[148]
Hilfe kommt aber nicht aus der Suche nach dem archimedischen Punkt, von woher eine universale Ethik entworfen und begründet werden könnte. Im Gegenteil, an der Geschichtlichkeit und Partikularität der eigenen Identität kommen wir nicht vorbei. Bewusstes und kritisches Nachzeichnen dieser Identität und der dazugehörigen Moral wird dabei ein erster Schritt sein, sie auf ihre Integrität und Wahrhaftigkeit abzuklopfen, ein zweiter.

## 3.4 Prozessphilosophie: Zusammenfassung und Ausblick

Die Prozessphilosophie ermöglicht es, das relationale Individuum zu denken. Das heisst, ein Individuum, das einerseits seine Individualität in seiner *subjective form* bewahrt, seiner ureigenen und kreativen Perspektive auf die Welt. Andererseits ist es fundamental geprägt von seiner Umwelt; es verschmilzt durch seine *prehensions* die Vergangenheit in eine perspektivische Einheit, welche ihrerseits dann von fundamentaler Relevanz ist für die Zukunft.
Die Verlagerung von „Wert“ auf „werten“ trägt ihrerseits dazu bei, die fruchtlose Diskussion darüber, wem jetzt warum welcher Wert zukommen soll, zu umgehen. Nicht die Frage: „Was hat moralische Relevanz und ist deswegen in meinem richtigen Handeln zu berücksichtigen?“, sondern: „Wer will ich sein? Wie realisiere ich in meinem Werdeprozess die Vision des Schönen, Guten und Wahren am angemessensten?“ steht dabei im Zentrum. Diese Vision ist dabei weder in einer platonischen Metaphysik noch in einer universalen Normativität *be*-gründet, sondern *ge*-gründet in der Vision Gottes: Friede als eschatologisches Ziel der Welt.
Ich möchte im nächsten Kapitel zunächst das Verhältnis von handelndem Subjekt und Handlungen betrachten, und gehe anschliessend der Frage nach, ob sich das Verständnis von Ethik nicht grundlegend ändert, wenn statt von grundlegenden Prinzipien vom Werdeprozess des Subjekts ausgegangen wird.

148 Ricoeur, 1996: 346.

„ In the novel's continual emphasis on this feature, we are made to feel that it is somehow a key to all the rest: that a willingness to surrender invulnerability, to take up a posture of agency that is porous and susceptible of influence, is of the highest importance in getting an accurate perception of particular things in the world."

Martha Nussbaum[1]

# 4 Handlung und Handelnde

Die Prozessphilosophie ermöglicht es uns, ein relationales Individuum zu denken, das einerseits zutiefst verknüpft ist mit seiner Umwelt, nämlich als diese integrierendes und daraus hervorgehendes Individuum, das aber andererseits seine Individualität bewahrt durch seine ureigene, perspektivistische Wahrnehmung dieser Umwelt. Sie vermeidet damit sowohl die Verabsolutierung als auch die Auflösung des Individuums. Nur schon deswegen scheint sie mir eine vielversprechende Ausgangsposition für eine Umweltethik zu sein, die weder individualistisch noch holistisch sein will.

Aber der prozessphilosophische Ansatz hat weitergehende Konsequenzen. Die durchgängige Perspektivität der Wahrnehmung bzw. der wahrnehmenden Subjekte, verunmöglicht es, von isolierten Handlungen zu sprechen. Im Gegensatz zur klassischen, handlungsorientierten Auffassung von Ethik, nimmt eine prozessphilosophische Ethik das Subjekt in den Blick, das wahrnimmt, sich aus seinen Wahrnehmungen heraus konstituiert und damit und darin handelt.

Die Prozessphilosophie eröffnet eine Möglichkeit, Handeln als Wahrnehmen zu verstehen, und damit nicht in erster Linie als Aktivität, sondern ebenso und zunächst als Rezeptivität – „an agency that is porous and susceptible of influence".[2] Handeln ist Interaktion zwischen dem Charakter[3] des handelnden Subjekts und dessen Umwelt. Es ist einerseits geprägt von Charakter und Umwelt, andererseits prägt es seinerseits wiederum das handelnde Subjekt in seinem Charakter und hinterlässt Spuren in dessen Umwelt. Damit erhält das Handeln einen privaten und einen öffentlichen Charakter,[4] es ist sowohl an der

1 Nussbaum, 1990: 180.

2 Vgl. das Zitat von Nussbaum, s.o.

3 Darin steht sie der Tugendethik nahe (vgl. dazu MacIntyre, 1984, zu einem Überblick über die Tugendethik vgl. Rippe & Schaber, 1998).

4 „Privatheit" bezieht sich bei Whitehead auf die subjektive und kreative Selbstgenese der *actual entity*, während „Öffentlichkeit" ihr Hervorgehen aus vorgängigen *entities* und die eigene Wirkung auf nachfolgende *entities* bezeichnet.

Genese des Selbst beteiligt als auch am Einfluss eben dieses Selbst auf die Umwelt.

## 4.1 Handlungen und handelndes Subjekt

Ethik hat es traditionellerweise mit dem Handeln zu tun.[5] Sowohl der kategorische Imperativ („Handle so, dass ...") als auch utilitaristische und vertragstheoretische Theorien gehen davon aus, dass es Handlungen sind, die auf ihre moralische Qualität hin evaluiert werden sollen – und zwar Handlungen, die von x-beliebigen Subjekten ausgeführt werden können. Das Kriterium einer „guten" Ethik besteht nicht zuletzt darin, dass sie universalisierbar ist, also dass das, was für mich eine moralisch gute Handlung wäre, dies auch für Dich und sie und ihn ist, unabhängig von meiner und ihrer und seiner persönlichen Geschichte.
Anschaulich stellt dies z.B. Rawls dar in der Situation des Urzustands, der rein fiktiven Vorstellung, dass sich Personen auf Grundprinzipien der Gesellschaft einigen, ohne zu wissen, welche Stellung sie später in dieser Gesellschaft einnehmen werden. Das Ziel ist also gerade, die partikularen Bedingtheiten seiner eigenen Lebenssituation auszublenden, bevor man sich über die Kriterien von gutem Handeln[6] einigt. Die handelnden Subjekte sind austauschbar, gutes Handeln bleibt gutes Handeln.

### 4.1.1 Handlung als Konzeptualisierung eines Phänomens

Was aber ist eine Handlung? Eine Handlung existiert nicht einfach als solche, sodass man sie nur erkennen müsste, sondern sie ist ein Kon-

„An actual entity considered in reference to the publicity of things is a ‚superject'; namely, it arises from the publicity which it finds, and it adds itself to the publicity which it transmits. (...) An actual entity considered in reference to the privacy of things is a ‚subject', namely, it is a moment of the genesis of self-enjoyment. It consists of a purposed self-creation out of materials which are at hand in virtue of their publicity." PR 289/524.

5 „Die *Ethik* als eine Disziplin der Philosophie versteht sich als *Wissenschaft vom moralischen Handeln.*" (Pieper 1985: 13, Hervorhebung im Original). Vgl. aber dagegen Schönherr-Mann, der im Vorwort zu seinem Sammelband von der „Wende der Ethik" spricht, die sich „zumindest tendenziell von der Ethik als einer praktischen Philosophie des Handelns [verabschiedet] und (...) die Frage nach der Weise in den Vordergrund [stellt], wie man zu denken hat, um den ethischen Ansprüchen der Verantwortung für den Anderen oder der Gerechtigkeit zu entsprechen." (Schönherr-Mann 2000: 12). Dieser „Ethik des Denkens", so der Titel von dessen Buch, möchte ich eine „Ethik des Wahrnehmens" entgegenstellen.

6 Nämlich die Prinzipien der Gerechtigkeit, auf denen eine Staatsverfassung aufbauen soll.

strukt unserer Interpretation.[7] ‚Handlung' ist ein sprachlicher Begriff für ein vorgängiges, vorsprachliches Geschehen, das erst im Prozess der sprachlichen Verständigung *über dieses Geschehen* als Handlung aufgefasst wird.[8] Das Geschehen selber ist also noch keine Handlung, sondern es wird von mir im Akt der Versprachlichung als Handlung interpretiert.[9] Ich muss mich also dafür mit jemandem (oder auch im Denken mit mir selber) darüber verständigen. ich rede *über* das Geschehen und bin nicht *im* Geschehen drin. Etwas als Handlung zu bezeichnen heisst also, das Phänomen von aussen her zu betrachten.
Aber nicht jedes Geschehen wird mit dem Begriff der Handlung bezeichnet, sondern dafür muss es bestimmte Bedingungen erfüllen. Wenn eine Windböe den Hut vom Kopf eines Passanten bläst, dann werde ich nicht sagen: „Guck mal, wie der Wind handelt!" Aber ich kann über den überraschten Mann sagen: „Jetzt muss er aber schnell handeln!" Menschen können sinnvollerweise Handlungen zugeschrieben werden, Naturphänomenen bezeichnen wir dagegen als Ereignisse – als Geschehen ohne ein handelndes Subjekt.
Allerdings ist auch menschliches Tun,[10] was die Interpretation als Handlung angeht, zunächst ambivalent. Wenn ich zusehe, wie jemand den Kopf schüttelt, dann kann ich entweder dies als verneinende Handlung interpretieren – oder ich kann die Betreffende als Opfer eines Tics bedauern, der sie dazu zwingt, ab und zu solche unwillkürlichen Bewegungen zu machen. Die Beobachtung des Geschehens allein führt noch nicht zu einer eindeutigen Interpretation. Ich kann auf sie zugehen und sie fragen: „Warum schüttelst Du den Kopf?" Wenn ich sie aber nach dem *Grund* ihres Tun frage, habe ich damit ihr Tun schon als Handlung interpretiert: ich unterstelle ihr das Kopfschütteln als etwas, wofür sie Gründe hat, wovon also *sie* Subjekt ist. Und sie kann diese Interpretation bestätigen: „Ich schüttle den Kopf, weil ich überhaupt nicht einverstanden bin damit, was die Rednerin sagt." Oder sie kann sagen, „Mein Kopfschütteln hat eine (neuro- bzw. psychologische) *Ursache*." Dann werde ich die Bewegung nicht als ihre Handlung interpretieren, nicht sagen: *Sie* schüttelt den Kopf, sondern: *Es* schüttelt ihren Kopf.
Handlung und handelndes Subjekt, welches ich auf seine Gründe hin befragen kann, sind also aufs engste miteinander verbunden. Ohne Subjekt, welches damit etwas beabsichtigt und von mir daraufhin angesprochen werden kann, ist eine Handlung keine Handlung, sondern ein Ereignis. Es ist allerdings nicht nötig, dass ich das Subjekt

7 Vgl. Lenk, 1978, s.a. Maurer, 1994: 72ff.
8 Vgl. zum folgenden v.a. Fischer, 1998 und Fischer, 1999.
9 Vgl. Fischer, 1999: 112f.
10 Mit „Tun" meine ich im folgenden die empirisch wahrnehmbare, menschliche Aktivität, die der Interpretation als Handlung (oder auch als Ereignis) zugrunde liegt.

*tatsächlich* auf seine Gründe befragen kann. Es reicht, wenn ich ein intentionales[11] Subjekt voraussetze. Ein Donner, der gerade dann besonders laut kracht, nachdem mein Gegenüber einen Fluch ausgestossen hat, kann von mir als Handeln Gottes interpretiert werden: „Siehst Du, Gott mag es nicht, wenn Du fluchst, *er* donnert!" Gottes Unwillen wird damit als Grund für die Handlung „donnern" vorausgesetzt. Der andere kann mir aber dagegen die meteorologischen und atmosphärischen Bedingungen auseinandersetzen, welche ein solches Naturschauspiel als Ereignis (*es* donnert) verursachen.

Zusammenfassend kann man festhalten:
Die Struktur der Handlung ist nicht dem Geschehen *an sich* inhärent, sondern entstammt der nachträglichen Konzeptualisierung von aussen *als Handeln.*
Die Konzeptualisierung als Handeln beinhaltet die Voraussetzung, dass ich dem handelnden Subjekt Gründe unterstelle.
Dies impliziert, dass dem eine (zumindest theoretische) Kommunikationssituation zugrunde liegt, innerhalb derer ich die Handelnde nach ihren Gründen fragen kann.

### 4.1.2 Handlung und Sittlichkeit

Was wir als Handlungen bezeichnen, ist also ambivalent. Einerseits ist es als Aktivität des Menschen von aussen her beobachtbar und unterscheidet sich aus dieser Perspektive durch nichts von einem kausal bedingten Ereignis. Ob der junge Bursche im Park gerade einen Handstand macht, weil er seine Lebensfreude ausdrücken will, weil er das Mädchen daneben beeindrucken will oder weil ihm ein Hypnotiseur diesen Auftrag gegeben hat, kann ich von aussen nicht beurteilen.[12] Andererseits schreibe ich ihm diesen Handstand im Normalfall *als Handlung* zu, weil ich davon ausgehe, dass er auf Nachfra-

11 Ein Grund ist eine plausible Antwort auf die Frage: „Warum tust Du das?" Er kann seine Plausibilität aus der Vergangenheit haben („weil ich es versprochen habe") oder aus der Zukunft („weil ich damit das erreichen kann") und setzt damit entsprechende Intentionen voraus („ich will mein Versprechen halten", „ich will dies erreichen"). Etwas als moralischen Grund anzuerkennen, setzt voraus, dass wir die dahinterliegende Intention für moralisch richtig halten. So lassen wir rein auf die Gegenwart bezogene Gründe („weil ich gerade Lust darauf habe") für gewöhnlich nicht als Gründe gelten, weil wir die dahinterliegende Intention „ich will alle meine Gelüste gleich erfüllen" nicht gutheissen.

12 Hypnotisierte Menschen stellen allerdings insofern noch einen Sonderfall dar, als sie auf Befragen hin durchaus Gründe für ihr seltsames Verhalten liefern können. Der Unterschied zwischen Gründen, die man angibt und etwaigen unbewussten Ursachen, die sowohl die Ursachen sind für das Verhalten als auch die Ursachen dafür, dass man dafür Gründe angibt, führt zu weit in die Psychologie hinein, als dass ich hier darauf eingehen könnte.

ge Gründe angeben kann für seinen Handstand, weil er entsprechende Intentionen hat.
Was sind Intentionen und in welchem Verhältnis stehen sie zu Gründen?
Alles Handeln strebt nach einem Telos, einem Gut,[13] sagt Aristoteles. Dieses Gut liegt entweder ausserhalb des Tätigseins selbst, wie z.B. beim Herstellen eines Sattels oder beim Hausbau. Dies gilt auch dann, wenn der Handstand ein Mädchen beeindrucken soll. Dies nennt Aristoteles *poiesis*, die Herstellung. Oder der Zweck liegt in der Handlung[14] selber, die um ihrer selbst willen ausgeführt wird. Das trifft z.B. auf das Flötespielen zu oder auf das Handstand Machen aus purer Lebensfreude. Dies heisst bei ihm die *praxis:* eine Tätigkeit, welche man nicht um eines Produktes oder eines Zieles ausserhalb seiner selbst willen ausführt. Allerdings stehen auch diese Tätigkeiten im Kontext eines Telos, dem sie untergeordnet sind. Letztlich ist dieses Telos dasjenige, ein gutes Leben zu erreichen. So ist es sinnvoll, eine Flötenspielerin zu fragen: warum tust Du das? Sie wird dann vielleicht antworten: weil das Flötenspiel, das selbstvergessene Hingegebensein an die Musik, für mich zu einem guten Leben gehört.
Es gibt interne und externe Güter, aber für Aristoteles ist jedes Handeln inhärent teleologisch: mit diesem Handeln strebt die Handelnde danach, dieses Gut[15] zu erreichen bzw. zu verwirklichen. Man handelt „um dieses Gutes willen", und dieses „um .... willen" ist die Intention einer Handlung.[16] Es ist dasjenige, was den Unterschied zwischen einem Ereignis und einer Handlung ausmacht.
Für Aussenstehende ist dieses „um ... willen" aber nicht beobachtbar, sondern es kann nur von der handelnden Person selbst (und häufig erst nachträglich) als Grund angegeben werden. Die befragte Person allein stellt den Bezug ihres Tuns auf eine Intention dar, indem sie uns auf unsere Frage mit Gründen antworten. Aber wir reden auch dann von menschlichen Handlungen, wenn wir die Handelnden nicht nach ihren Gründen befragen können. Diejenige Intentionalität, um die wir in unserem Streben wissen und auf die hin wir einige Personen befragen

13 Vgl. Aristoteles, 1969: I,1.
14 Mit „Handlung" meine ich im folgenden: dasjenige Geschehen, das von einem Beobachter sinnvollerweise als Handlung interpretiert werden kann, während „Ereignis" dasjenige bezeichnet, von dem dies nicht gesagt werden kann.
15 Es ist natürlich oft so, dass mit einer Handung mehrere Güter verwirklicht werden können, oder dass eine Handlung entsprechende (gute oder schlechte) Nebeneffekte bewirkt. Der Einfachheit halber und weil es an der Idee nichts ändert, spreche ich hier von *einem* Gut.
16 Das bedeutet nicht, dass dieses ein *bewusstes* Ziel und schon gar nicht als Ziel der *Grund* des Handelns sein müsste (gegen Fischer 1999: 120f). So geschieht das spontane Winken auf der Strasse z.B. um des Gutes der Beziehung willen, ohne dass ihr das als solches bewusst ist. Weil sie ein herzlicher Mensch ist, die Beziehungen wertschätzt, winkt sie spontan der Freundin zu.

können, schreiben wir auch anderen zu. Wir implizieren, dass auch sie mit ihrem Tun ein Gut anstreben und insofern Gründe haben zu handeln.
Nun gibt es allerdings Gründe, die uns überzeugen und Gründe, die dies nicht tun. Letzteren sprechen wir geradezu ihren Status als Gründe ab, wenn wir z.B. sagen, „Dass Du Dich über Deine Nachbarin geärgert hast, ist noch lange kein Grund, ihr eine tote Maus in den Briefkasten zu legen!" Unsere Freundin wird dann vielleicht entgegnen, „Das ist sehr wohl ein Grund!" Was gilt für wen als Grund und warum?
Ein Grund ist das sich Berufen auf das „um ... willen", auf das intendierte Ziel, welches man mit dieser Handlung verwirklichen will. Etwas nicht als Grund anzuerkennen heisst, die Beziehung zwischen der Handlung und dem intendierten Ziel in Frage zu stellen. Dafür gibt es verschiedene Möglichkeiten:
Zum einen kann die Handlung sehr ungeeignet sein, um die Intention zu verwirklichen. Der Verweis auf die Intention ist also sehr unplausibel und wird deswegen kaum als Grund für die Handlung akzeptiert werden. Der Betrunkene, der seinen vor der Haustüre verlorenen Schlüssel unter der Strassenlampe sucht, weil es da hell ist, mag als Beispiel dafür dienen.
Zum andern kann es sein, dass uns die Handlung lediglich ungeeignet *erscheint*, weil wir einen anderen Horizont haben. So teilen wir die Intention, alles zu tun, um einen lieben Menschen gesund werden zu lassen, aber das ist für uns kaum ein Grund dafür, Nadeln in eine Puppe zu stecken. Wenn wir aber davon überzeugt sind, dass eine andere Person unseren Freund verhext hat und nun umgekehrt diese Person mit entsprechenden Mitteln verhexen wollen, dann ist das durchaus ein sinnvoller Grund für unser Handeln.
Schliesslich kann es sein, dass uns schon die Intention so unverständlich erscheint, dass wir den Verweis darauf nicht als Grund für die Handlung verstehen können. Eine Frau tut alles, um möglichst schnell möglichst viel Geld zu verdienen. Sie entschliesst sich, Prostituierte zu werden. Die Absicht, möglichst schnell Geld verdienen ist ein plausibler Grund dafür, sich auf dem Sexmarkt anzubieten, aber ihre Mutter kann sie dennoch ziemlich entgeistert fragen: „Warum möchtest Du denn so verzweifelt schnell viel Geld verdienen, dass Du alles dafür tust?" Das heisst, dass auch Intentionen hinterfragt werden können, und dann brauchen wir Argumente, mit denen wir unsere Intentionen begründen können.
Letztlich können wir immer nach dem Warum fragen, immer weiter zurück, bis die befragte Person ihre Argumente einbetten kann in einen umfassenden Denk- und Vorstellungszusammenhang, der die Gründe nachvollziehbar macht. Dieser letzte Zusammenhang ist unsere Vor-

stellung des guten Lebens.[17] Gründe gelten nur dann als Gründe, wenn sie für den andern nachvollziehbar eingebettet sind in einen Zusammenhang mit einer umfassenden Vorstellung des Guten.[18] Diese Einbettung färbt dann allerdings die Gründe evaluativ ein – zwar noch nicht mit Moralität, aber mit Sittlichkeit.[19] Damit meine ich die gemeinschaftsimmanente Verbindlichkeit, das selbstverständliche Vorwissen darum, was gutes Leben ausmacht, welches diejenigen, die dieselbe Tradition teilen, spontan verbindet und die anderen als Aussenseiter markiert. Beispiele dafür sind der mittelalterliche Rittercode ebenso wie die komplizierten Begrüssungsrituale der Hip Hopper, die Netiquette der versierten Chatter wie auch die Regeln eines katholischen Gottesdienstes. Eine solche Verbindlichkeit ist nicht nur Sitte und Höflichkeit, sondern sie bedeutet Zuhause und Respekt, Anerkennung und Anerkanntsein gleichermassen. Aber sie ist nicht Moral. Ein solches Verhalten kann in den Augen anderer unverständlich, schreiend ungerecht, altmodisch und unmoralisch sein. Aber zunächst ist es vormoralisch - spontan, kontextabhängig und rechtfertigungsbedürftig. Und es ist der Boden, auf dem die Moral überhaupt erst wächst.

Die universalistische Ethik gleicht einem Hotelzimmer, sagt Walzer,[20] sie ermöglicht den Fremden zwar kein Zuhause, so doch eine menschenwürdige Unterkunft. Und so ermöglicht eine solche Ethik auch den Heimatlosen, d.h. den rationalen Subjekten, den hinter dem Schleier Verborgenen, den Gefässen von Lust und Schmerz, den Verallgemeinerbaren, eine minimale Moral.[21] Das sind Regeln, die überall gelten, unabhängig von Land, Tradition, Geschlecht. Um sich aber wirklich zuhause zu fühlen, brauchen die Menschen letztendlich mehr. Sie brauchen eine Ethik, in der die Regeln eingebettet sind in die Tradition, und von dorther letztlich auch ihre Verständlichkeit, ihre Plausibilität, ja ihre Gültigkeit beziehen.

Im Anschluss an Ricoeur könnte man noch weiter gehen und sagen: Auch eine universalistische Ethik, sei sie noch so minimalistisch, zehrt

17 Ricoeur zeigt, dass dies auch bei der deontischen Ethik Kants der Fall ist und redet von der „Verankerung des deontischen Moments in der teleologischen Zielsetzung“ (Ricoeur, 1996: 249).

18 Fischer nennt dies die „vertikale Begründungslinie“, d.h. „ob und inwiefern etwas als begründender oder rechtfertigender Grund Anerkennung verdient“ (Fischer, 1998: 121).

19 Zum Begriff der Sittlichkeit vgl. S. 11, Fn 18, vgl. dazu Fischer, 1998: 130ff.

20 Vgl. Walzer 1990: 23f.

21 „Was sie *brauchen*, ist eine universale (wenn auch minimale) Moral, oder zumindest eine Moral, die unter Fremden ausgearbeitet wurde. Was sie jedoch in der Regel *wünschen*, ist nicht, beständig mit Aufenthaltserlaubnis in einem Hotel zu wohnen, sondern sich in einem neuen Zuhause einzurichten, in einer dichten moralischen Kultur, in der sie ein Gefühl der Zugehörigkeit entwickeln können.“ (Walzer, 1990: 24).

selber von einer Vorstellung dessen, was gutes und gelingendes Leben eigentlich ist. Sie macht Voraussetzungen, für die sie selber nicht aufkommt, und ihre Plausibilität hängt gerade davon ab, dass man letztlich irgendwo zuhause ist. So wie man sich in einem guten Hotel eben gerade deswegen wohl fühlt, weil es einen an zuhause erinnert, so überzeugt uns die deontische (oder auch die konsequentialistische) Ethik deswegen, weil in ihr diejenigen Prinzipien ausgedrückt sind, die uns an „zuhause" erinnern: frei sein, vernünftig sein oder nicht leiden müssen.
Die Frage bleibt nämlich immer: warum sollen wir frei, vernünftig, leidensfrei sein sollen?[22] Weshalb manifestiert sich darin für uns das Gute? Weil wir in uns eine Vorstellung tragen, wie ein gutes Leben aussieht; und ‚gut' bedeutet in dieser Vorstellung nicht allein ‚bequem' oder ‚möglichst einfach', sondern hat einen Zusammenhang mit unserem Bild von Menschsein, von Gemeinschaft und der Rolle, die wir darin übernehmen.
Solche Vorstellungen sind gerade nicht unabhängig von ihrem Entstehungskontext; so wie auch ‚zuhause' gerade nicht überall sein kann, sondern dort, wo das Leben eine Geschichte hat. Das ist nicht irgendeine Geschichte, sondern meine; diejenige, welche mich geprägt hat, mich zu dem gemacht hat, was ich bin und immer noch werde. Allein der Zusammenhang mit dieser Geschichte gibt meinen Handlungen Sinn und macht diese für andere verständlich als solche, die eingebettet sind in einen Kontext, innerhalb dessen die Frage nach dem Warum plausibel auf meine Weise beantwortet werden kann.
Diese Plausibilität ist deswegen zunächst nur für diejenigen gegeben, welche diesen Kontext teilen. Das klingt bedenklich, ja gefährlich. Schliesslich ist es eine der (zumindest theoretischen) Errungenschaften der modernen Ethik, dass sie nach den Religionskriegen die Moral loszulösen versuchte von nationaler und religiöser Befangenheit. Worauf können sich Menschen einigen, *bevor* sie sich in verschiedene Traditionen und Religionen differenzieren? Dieses Streben nach universaler Verbindlichkeit darf und soll nicht aufgegeben werden. Was hier bestritten wird, ist allerdings, dass eine solche Universalität die Basis darstellen soll, von welcher her Moral begründet werden kann. Diese Universalität kann, ja sie muss in einem zweiten Schritt erstrebt werden, aber der erste Schritt besteht in der vormoralischen und voruniversalen Sittlichkeit, die mich immer schon zu einem bestimmten Sein (und damit einem bestimmten Handeln) prägt und disponiert. So schreibt auch Ricoeur: „Wie bei Aristoteles, so fängt auch bei Kant

22 Natürlich ist bei Kant Freiheit nicht ein Ziel des Menschen, sondern unabdingbares a priori. Aber wie Ricoeur ausführt, ist für Menschen (die wir keine Engel sind) die Ausrichtung an der Freiheit ein Imperativ, dessen Gelingen fortwährend geprüft werden muss. Das Streben nach Freiheit gibt diesem „fortwährend" die Richtung an (vgl. Ricoeur, 1996: 249ff).

die Moralphilosophie nicht bei Null an; ihre Aufgabe besteht nicht darin, die Moral zu erfinden, sondern aus dem *Faktum* der Moralität ihre *Bedeutung* zu gewinnen".[23]
Moralisches Handeln ist also verwurzelt in der vormoralischen Sittlichkeit. Diese konstituiert den Horizont des guten Lebens, innerhalb dessen Intentionen und die darauf verweisenden Gründe nachvollziehbar sind.

## 4.2 Handlung in der Prozessphilosophie

Auf dem Hintergrund der Prozessphilosophie ist die Frage nach dem Status von Handlungen auf den ersten Blick schwer zu beantworten. Verschiedene Autoren haben Whitehead dafür kritisiert, dass einerseits sein Subjekt keine ausreichende Einheit und Identität besitze, um handeln zu können,[24] dass andererseits seine Subjekte nur werden und erfassen können, nicht aber handeln.[25] Sie verkennen allerdings erstens, dass nicht die *actual entity* das Subjekt einer solchen Handlung ist, sondern der *nexus*.[26] Und zweitens ist auch für Whitehead „Handlung" nicht eine ontologische Entität *sui generis*, sondern eine nachträgliche Konzeptualisierung eines Phänomens, welches in einer anderen Perspektive, nämlich der metaphysischen, auch als *prehension* aufgefasst werden kann. Was beiden Perspektiven zugrunde liegt, ist das Phänomen einer aktiven Interaktion mit der Welt, was Lachmann dazu bringt, statt des speziellen Begriffs der Handlung zunächst den allgemeineren der „Aktivität"[27] zu wählen.[28]
Eine *actual entity* konstituiert sich, indem sie ihre Umwelt erfasst und in die Einheit ihres Selbstseins integriert. Dieses Erfassen/Integrieren/Selbstwerden ist die Grundaktivität der *actual entity*, welche ihre Seinsweise charakterisiert. Dasselbe gilt natürlich auch für den *nexus*, welcher ja seinerseits konstituiert ist durch eine bestimmte Anordnung von *entities*. Diese Grundaktivität gilt aber nicht nur für den gerade als aktiv bezeichneten *nexus*, sondern auch für seine Umwelt. Er selber bildet ja gleichzeitig immer auch einen Bestandteil einer Welt, welche ihrerseits die jeweilige Umwelt anderer *nexus* und

23 Ricoeur, 1996: 249, Fn. 2 (Hervorhebung im Original).
24 So z.B. Kirkpatrick, 1973, zu weiterer Literatur dazu vgl. Lachmann, 1994: 127f (Fn. 150) und Lotter, 1996: 254.
25 Dies z.B. der Vorwurf von Browning (vgl. Browning, 1963/64).
26 Vgl. Kap. 3.3.2.
27 Das beinhaltet in der Prozessphilosophie natürlich immer auch den Gedanken der Inter-Aktivität, also auch der Rezeptivität.
28 Siehe dazu vor allem die Ausführungen in Alfred North Whitehead, 1927 (im folgenden zitiert als SME; den englischen Text dieses vergriffenen Buches habe ich nur als Internet-Download (http://websyte.com/alan/symbolsm.htm, abgefragt am 22.7.02), ich werde diese Stellen deswegen nach der deutschen Übersetzung zitieren (Whitehead, 2000a), vgl. Lachmann, 1994: 127.

*actual entities* ist. Indem sich unser *nexus* verändert,[29] haben dessen *prehensions* eine Wirkung auf seine Umgebung, und der *nexus* geht selbst wiederum als Datum in die Selbstkonstituierung der *actual entities* bzw. *nexus* seiner Umgebung ein.
Die Aktivität besteht also nicht lediglich auf der Seite des gerade betrachteten Subjekts, das sich die Wirklichkeit nach seinem Belieben (oder nach seinen Verstandeskategorien) formen würde. Der Prozess der „Selbstwerdungen" des *nexus* hat seinerseits wiederum einen Einfluss auf seine Umwelt, welche diese Veränderungen umgehend in ihre eigene Selbstwerdung einfliessen lässt.
Man kann sich dies veranschaulichen am Beispiel einer magnetischen Kugel, welche sich in einem komplexen Magnetfeld befindet. Ihre Zick-Zack-Bewegung durch das Magnetfeld kann man auf drei verschiedene Weisen interpretieren:

1. das Magnetfeld erfährt die Kräfte der Kugel,
2. die Kugel erfährt die Kräfte des Magnetfeldes,
3. die Kugel rollt hierhin und dorthin.

Im ersten Fall fassen wir das Geschehen auf als eine Grundaktivität des **Feldes**, als *prehensions* derjenigen *actual entities*, welche zusammen das Magnetfeld bilden. Diese wird durch die Kugel (als einem Objekt dieser *prehensions*) geformt und moduliert. Die *actual entities*, welche diese Kugel erfassen, empfinden die Anwesenheit der Kugel und resultieren dann in entsprechend gekrümmten Feldlinien. Die sich bewegende Kugel kann so gesehen werden als ein Element des sich ständig wandelnden Umfelds dieses komplexen Magnetfeldes; es wäre nicht *dieses* individuelle Magnetfeld, wenn in der jeseinigen Welt nicht diese Kugel wäre, welche seine Feldlinien fortwährend beeinflusst und verändert. Das Magnetfeld erfasst also seine Umwelt – darunter die Kugel – und seine *subjective form* ist dergestalt, dass es diese Umwelt in Form einer Anpassung seiner Feldlinien in sein Selbstsein integriert.
Im zweiten Fall betrachten wir umgekehrt die **Kugel** als erfassenden *nexus*, der durch seine *prehensions*[30] die magnetischen Kräfte aufnimmt und in (bzw. als) sein Selbst-Sein synthetisiert. Ihre Bewegung resultiert daraus, dass der sie konstituierende *nexus* eine sukzessiven Serie darstellt von *actual entities*, welche die jeweiligen Umweltbedingungen – und das ist in diesem Fall das Magnetfeld – erfassen und in ihre Seinsmomente integrieren. Anziehung und Abstossung

29 Als Einheit, welche derjenigen der *actual entities* übergeordnet ist, stellt der *nexus* eine *enduring personality* dar, welche sich – im Gegensatz zu den *actual entities* – verändern kann, vgl. PR 118/229.
30 Bzw. die *prehensions* der ihn konstituierenden *actual entities*.

resultieren so zu jedem Zeitpunkt in der Manifestierung[31] der Kugel an einem bestimmten Ort in einem bestimmten Zustand, nämlich „die Kugel hier und jetzt". Natürlich wird jeder Zustand auch gleich wieder abgelöst vom nächsten, der erneuten Manifestierung der Kugel an einem anderen Ort zu einer anderen Zeit, was in seiner Sukzession die Bewegung der Kugel in der Zeit ergibt.

Während in den ersten beiden Fällen das Geschehen als blosses Resultat von *prehensions* interpretiert wurde, ist es rein theoretisch auch möglich, dass wir im dritten Fall die Bewegungen der Kugel **als deren Handlungen** interpretieren.[32] Wir sehen dann die Kugel nicht auf der Ebene der sie konstituierenden *entities* und deren *prehensions*, sondern auf der Ebene des *nexus* als Einheit. Wir betrachten also sozusagen nur die Kugel selber, und nicht ihre Interaktionen mit ihrer Umwelt. Und dieser Kugel schreiben wir ihre Aktivitäten als Handlung zu. Sie tut etwas, sie rollt nämlich. Damit werden die Aktivitäten des Magnetfeldes ausgeblendet, und es sieht so aus, als würde sich die Kugel von selbst bewegen.[33]

Als im strengen Sinne *handelnde Kugel* würden wir sie allerdings nur betrachten, wenn es eine verzauberte Kugel aus einem Märchen wäre, welche tatsächlich Absichten hat und diese auch ausführt. Normalerweise (also in der nicht-märchenhaften Realität) sagen wir nicht, dass Kugeln *handeln*, [34] sondern wir betrachten sie als beeinflusst und getrieben von den Interaktionen der verschiedenen Kräfte.[35]

31 Tatsächlich bildet die Summe aller *actual entities*, welche in einem bestimmen Zeitschnitt den *nexus* der Kugel bilden, eine vollständige Neuerschaffung dieser Kugel.

32 Diese Betrachtungsweise ist natürlich eine Interpretation. Sie unterscheidet sich allerdings nur dadurch von der Interpretation menschlichen Tuns ‚als Handlung', dass sie um einiges phantasievoller ist und nicht in unser Weltbild passt. Was ich damit sagen will, ist lediglich, dass wir immer ein Geschehen *als* Handlung interpretieren, weil wir die Intentionalität des Subjektes immer nur voraussetzen, nie aber beobachten können.

33 Streng genommen gibt es noch eine vierte mögliche Betrachtungsweise: die Feldlinien des magnetischen Feldes krümmen sich da und dort. Das wäre die Perspektive, die man einnehmen würde, wenn man das Magnetfeld als handelndes Subjekt betrachten wollte.

34 Für Whitehead ist auch dies streng genommen auch immer noch eine Abstraktion, da dabei einerseits von der kreativen Synthesefähigkeit (wie gering diese auch immer sein mag), andererseits vom Einfluss der übrigen Umwelt abstrahiert und alles auf die eine Beziehung Ursache-Wirkung reduziert wird.

35 Es soll hier noch einmal betont werden, dass eine solche Interpretation nur demjenigen überhaupt denkmöglich ist, der für die Vorstellung einer handelnden Kugel empfänglich ist. Für die meisten von uns ist das wohl höchstens in einer Schrecksekunde der Fall („Huch, die Kugel bewegt sich von selber!"), wobei das Bedrohliche gerade darin besteht, dass der Kugel für einen Moment unwillkürlich etwas zugeschrieben wird, was unser von Weltwissen informierter Verstand als unmöglich ansieht. Dinge können keine Intentionen haben, und wir „wissen", dass

Es erscheint uns angemessen, unseren Blick auf den ganzen Zusammenhang von *prehensions* zu richten – bzw. dies überhaupt als Kausalkette zu betrachten.
Menschen (bzw. höhere Lebewesen) jedoch haben Intentionen und handeln; und der Grund, weshalb wir ihre Bewegungen sinnvollerweise auch als Handlungen interpretieren, liegt bei Whitehead in ihrer Fähigkeit zur *symbolic reference*,[36] nämlich da, wo die *prehensions* die Form bewusstseins- und symbolvermittelter Tätigkeiten annehmen.

### 4.2.1 *Causal efficacy* und *presentational immediacy*

Whitehead unterscheidet grundsätzlich zwischen zwei Arten von *prehensions*. Das eine ist die kausale Wirksamkeit der Vergangenheit auf die Gegenwart (*causal efficacy*), das andere die unmittelbare Wahrnehmung der Gegenwart (*presentational immediacy*), in welcher wir das empfinden, was traditionellerweise Sinneseindrücke genannt wird: Farben, Formen, Töne und Gerüche.
Die *causal efficacy* ist "(t)he perception of conformation to realities in the environment",[37] d.h. die primitive Weise, wie einfache *nexus*, Steine z.B., ihre Vergangenheit verobjektivieren. Sie beschränken sich beinahe darauf, die Wirkung ihres Umfeldes zu sein; sie erfassen „Stein" und sind „Stein". So entsprechen sie praktisch zu jedem Zeitpunkt demjenigen, was vorher schon war. Ein Stein ist auch im nächsten Moment noch ein Stein, der sich nur mikroskopisch vom Stein des vorhergehenden Momentes unterscheidet. Er reproduziert in seinem körperlichen Sein seine Vergangenheit. Wenn ihn ein plötzliches Ereignis betrifft – Dynamit explodiert –, dann ist diese Ereignis nicht wurzellos, sondern ist dadurch bedingt, dass zu seiner Vergangenheit irgendwann unexplodiertes Dynamit gehörte. Und das weitere Umfeld beinhaltet einen Terroristen, eine politische Situation, usw., all das, was die Ursachenkette dieses Ereignisses zurück in die Vergangenheit bildet.
Die *causal efficacy* ist vergleichbar mit Kants Kausalität der Natur, aber im Unterschied zu Kant ist Kausalität bei Whitehead nicht eine Verstandeskategorie, sondern eine „Wirkweise" des Seins – insofern als Sein Wahrnehmen (im Sinne von *prehending*, „Daten erfassen und in sein Selbstsein integrieren") ist. Hume und Kant mussten die Kausalität nachträglich erklären, da sie davon ausgingen, dass alle Wahrnehmung im Modus der *presentational immediacy* stattfinde. Nach Whitehead ist der Modus der *causal efficacy* für alles Seiende

Kugeln Dinge sind - so wie wir „wissen", dass Menschen keine Roboter (und damit keine Dinge) sind.
36 Vgl. zum folgenden PR, SME, s.a. Lachmann, 1994: 128f.
37 SME II.4/102.

grundlegend. Aufgrund des Vektorcharakters der *prehension*[38] gehen hier die Daten der vorhergehenden *entity* A unverändert ein in den Selbstkonkretisierungsprozess und *bewirken* damit das Sein der werdenden und erfassenden *actual entity* B.

Solche Wahrnehmungen sind sozusagen „Bauchwahrnehmungen", sie sind eigentlich das, was wir unmittelbar und unbewusst nennen würden, und sie ziehen uns hinein in den Strom der Zeit, in die fortwährende Vererbung dessen, was war, dem, was ist. Wir können gar nicht anders als so wahrzunehmen, so zu empfinden.

Dieser Modus der Wahrnehmung ist nicht nur den einfacheren *nexus* eigen, sondern allen Organismen. Es ist die Wahrnehmung des Felsens, wenn er über Jahrzehnte hinweg von Wind und Wetter gelockert wird, schliesslich vom Berg herunterpoltert und dabei zerschlagen wird. Es ist aber auch die Wahrnehmung des menschlichen Körpers, wenn er auf eine Infektion mit gesteigerter Produktion von Abwehrzellen reagiert und sich die Körpertemperatur erhöht. Es ist diejenige Wahrnehmung, die wir nicht als einzelne Wahrnehmung registrieren, sondern als Reaktion unseres Körpers. Nichtsdestotrotz ist es als solche eine Art und Weise des Umgangs mit der Umwelt, in der diese als Ursache *wahrgenommen* wird, in welcher sich die gesamte Wirkmächtigkeit der Vergangenheit konzentriert – und zwar auf eine individuelle Weise, die beim Menschen auch gerade seine Emotionalität umfasst. Zorn, Hass, Furcht, panische Angst, aber auch Liebe, Hunger, Eifer, intensiver Genuss[39] sind Emotionen, die eng verbunden sind[40] mit dieser unwillkürlichen Reaktion des Organismus auf seine Umwelt, die ein „Zurückziehen von" und „Ausdehnen hin zu" umfasst.

Bei niederen Organismen beschränkt sich die Fähigkeit zur *prehension* auf diese *causal efficacy*, während höhere Organismen auch die zweite Fähigkeit der *presentational immediacy* besitzen.

Diese zweite Fähigkeit ist eigentlich unsere vertraute Wahrnehmung der Welt um uns herum,[41] Sinnesdaten, die uns informieren[42] über die Charakteristika der Objekte. Sie sind weniger invasive[43] Kontakte zur Umwelt, und wir können sie ausblenden, etwa indem wir uns Augen

38 Eine *prehension* integriert das, was *dort* ist (das zu erfassende Datum) in dasjenige, was *hier* ist (das wahrnehmende, werdende Subjekt).

39 Vgl. SME II.4/104.

40 Wenn auch als Gefühle natürlich nachträglich versprachlicht (und damit als solche nur den Menschen möglich), gemeint ist dasjenige, was uns *vor* dieser Verobjektivierung erfasst.

41 „Presentational immediacy is our perception of the contemporary world by means of the senses." PR 311/560.

42 Buchstäblich „in-formieren", da auch diese *prehensions* ja unser Selbstsein „formen".

43 Mit „invasiv" meine ich hier unabwendbar unsere Existenz beeinflussend und unausweichlich.

und Ohren zuhalten. Dazu gehört unsere Wahrnehmung von Farben, Formen und Tönen. Solche Sinnesdaten können wir auch messen, und dabei beziehen wir uns einzig auf das So-Sein des zu messenden Objektes hier und jetzt und ignoriert dessen Vergangenheit und Eingebettetsein in Beziehungen zum Umfeld.[44] Im Gegensatz zur *causal efficacy* erfassen wir hier die Objekte nicht über die physische Wirkung, die sie auf uns haben (und die ja einen Bezug zur Vergangenheit hätte, da ihr eine Ursache vorausgehen müsste), sondern blitzlichtartig als das unmittelbare und gegenwärtige Konglomerat von realisierten *eternal objects* (Farben, Formen) und räumlicher Beziehung (diese Wand *dort*, der Baum *da*). Während die *causal efficacy* den Vergangenheitsbezug in unsere Wahrnehmung integriert, dabei zwar vage ist, aber von grosser emotionaler Wirksamkeit, vermittelt die *presentational immediacy* lediglich einen Ausschnitt, einen Zeitschnitt aus dem Universum, also die pure Gegenwart. Sie ist quasi ein Schnappschuss der Wirklichkeit – klar und deutlich, aber ohne jede Beziehung zu früheren Erlebnissen.

### 4.2.2 *Symbolic reference*

Die *symbolic reference* bezeichnet nun die gemischte Wahrnehmungsweise unserer menschlichen *prehension*. Unsere Wahrnehmungen bestehen immer aus beidem, aus dem „Eindruck“[45] der Sinnesdaten und aus der direkten und physischen Wirkung unserer Vergangenheit auf unsere Gegenwart. Beide Arten haben unterschiedliche Informationsgehalte. Während uns die unmittelbaren, präsentische Wahrnehmungen differenzierte Informationen über das Was und das Jetzt der Aussenwelt ermöglichen, vermitteln uns die Wirk-Wahrnehmungen den Vektor-Charakter unserer *prehensions*: Das werdende Subjekt nimmt auf, was *dort* ist (nämlich in der Vergangenheit) und integriert dies *hier*, d.h. in der Gegenwart.

So sehe ich z.B. den Baum vor dem botanischen Institut in Zürich. Sein Bild empfinde ich in der Weise der *presentational immediacy:* eine riesige Rotbuche im Herbst bei sonnigem Wetter. Das ist das Hier und Jetzt dieser Buche. Zugleich aber ist das nicht irgendein Baum. Die vielen Male, die ich die Treppe unter seinem Blätterdach hinauf- oder hinunterging, in ganz unterschiedlichen Stimmungen – schlicht die Tatsache, dass dieser Baum in meiner Geschichte, meiner Vergangenheit eine Rolle gespielt hat, ein Teil meiner Lebensgeschichte ist, und dass dies alles mich mit dem Anblick des Baumes zusammen

44 Vgl PR 326/855.

45 Ich setze die Anführungszeichen, um anzudeuten, dass dieser Eindruck nicht so passiv ist, wie er klingt. Aber das *ceterum censeo*, dass *prehensions* aktive und kreative Eigenleistungen der *actual entities* sind, sollte mittlerweile unnötig geworden sein.

in diesem Moment, mitaffiziert, das heisst, diesen Baum auch in der Weise der *causal efficacy* zu empfinden. Sein Anblick ist für mich sozusagen „geladen“ mit Vergangenheit. Meine Begegnungen[46] mit diesem Baum haben etwas zu meinem So-Sein beigetragen, und umgekehrt beeinflusst mein So-Gewordensein meine unmittelbare Begegnung im Hier und Jetzt.

Die Synthese dieser beiden Informationsquellen stellt nun insofern einen *symbolischen Bezug* dar, als das in der einen Weise Wahrgenommene zum Symbol wird für das in der anderen Weise Wahrgenommene. Die Wahrnehmung des Elementes der einen Art ruft sein Korrelat in der anderen hervor, und dabei verbinden sich die jetzigen Empfindungen mit den aus der Vergangenheit gespeisten, emotional geladenen Regungen. Die Wahrnehmungen der *presentational immediacy* werden dadurch angereichert mit emotionaler und gerichteter Bedeutsamkeit; meinen Baum sehe ich dann als diese Rotbuche hier und jetzt, aber gleichzeitig empfinde ich meine Geschichte mit ihm. Es ist nicht irgendein Baum, es ist auf eine ganz bestimmte Weise „mein Baum“. Meine Wahrnehmung ist nicht pure Sinneswahrnehmung, sondern sie führt eine Wolke von Assoziationen mit sich. Der Baum ist zu einem Symbol geworden, dessen Bedeutung diese Assoziationswolke darstellt.[47] Auch die Sprache ist ein solcher Symbolismus, die Wörter nehmen wir unmittelbar wahr, während uns die davon ausgelösten Ideen, Bilder und Emotionen tiefer erfassen und anrühren.[48]

Im Gegensatz zu direkter Erfahrung ist ein solcher symbolischer Bezug fehlbar. Reine Erfahrungen sind unfehlbar. „What you have experienced, you have experienced.“[49] Aber in der Synthese von direkter Wahrnehmung und kausaler Betroffenheit, im Zusammenfügen von Symbol und Bedeutung, können wir uns irren. *Symbolic reference* bedingt eine Aktivität von seiten der Wahrnehmenden; d.h. das Zusammenfügen der beiden Elemente ist nicht determiniert, sondern ist beeinflusst von der *subjective form* und der individuellen Vergangenheit des wahrnehmenden Subjekts. So kann z.B. ein Hund, der beim

46 Begegnungen soll hier auf keinen Fall personal verstanden werden, sondern soll einfach heissen, dass ich diesen Baum in den letzten Jahren immer wieder (bewusst und unbewusst) wahrgenommen habe.

47 Whitehead will dabei den Symbolen und den Bedeutungen explizit keinen unterschiedlichen ontologischen Status zuweisen, was in diesem Fall Symbol ist, kann im anderen Fall die Bedeutung sein. Während in meinem Beispiel der Baum das Symbol war, kann er in einem anderen (z.B. beim Lesen eines Gedichtes) die Bedeutung sein: „There is no inherent distinction between the sort of percepta which are symbols and the sort of percepta which are meanings.“ (PR 181/339) bzw. „For us, the words are the symbols which enable us to capture the rapture of the poet in the forest. The poet is a person for whom visual sights and sounds and emotional experiences refer symbolically to words.“ (SME 1.7/72).

48 Vgl. SME 1.7/70ff.

49 SME 1.4/66.

spielerischen Losstürmen auf die Kühe einer Weide schmerzliche Bekanntschaft mit dem elektrischen Zaun gemacht hat, für den Rest seines Lebens den Anblick einer Kuh mit dem Stromschlag in Verbindung bringen.[50] Die Kuh ist für ihn zum Symbol geworden, dessen Bedeutung der Schmerz ist. Oder schwerwiegender: eine Frau, die in ihrer Kindheit missbraucht wurde, hat damit die Erfahrung gemacht, dass Nähe zwischen Menschen offenbar mit sexuellen Handlungen zu tun hat. Was sie damals wahrgenommen hatte, war, dass ein Mann körperliche Berührungen wollte und dies als Nähe, Vertrauen und sogar Liebe bezeichnete. Sie ist allerdings – und das ganz offensichtlich – physisch und auch psychisch geprägt von diesen Erlebnissen. Wenn sie als Frau nun das Symbol „Liebe" korreliert mit den Erinnerungen ihres Körpers und ihrer Seele, dann wird wohl für sie Liebe immer (auch) die Bedeutung von Ohnmacht und Verletzung von Intimität haben.

### 4.2.3 Verschiedene Stufen von Handlungen

Diese Theorie der *symbolic reference* ermöglicht es Whitehead, zwischen *pure instinctive action, reflex action* und *symbolically conditioned action* zu unterscheiden.[51] Die **rein instinktive Aktivität** ist die Aktivität derjenigen Organismen, deren *prehensions* im Modus der *causal efficacy* geschehen. Das heisst, sie sind fast vollständig bestimmt von ihrer Vergangenheit, welche in ihnen die Gegenwart bewirkt. Ein Stein nimmt seine Umgebung nicht wahr im Sinne einer präsentischen Sinneswahrnehmung, wohl integriert er aber die *prehensions* von Wind, Wasser und Temperaturschwankungen in seine Lebensgeschichte, und ist so sozusagen das Produkt seiner Wirk-Wahrnehmungen. Und ebenso erfasst auch eine Kugel das sie umgebende Magnetfeld nicht als *eine* Empfindung in der Gegenwart, sondern sie verobjektiviert ihr Umfeld im Modus der Kausalität. Ihre Aktivität ist reine Reaktion auf das Vorgegebene.

50 Ich bin Berthold Heymann dankbar für den Hinweis auf folgende Fussnote bei Günther Patzig: „Vielleicht stösst sich mancher Leser an der Banalität dieser Beispielsätze. In der deutschen philosophischen Literatur – im Unterschied zur angelsächsischen – ist es noch üblich, der Bedeutung philosophischer Gedankengänge auch durch die Wahl der Beispiele Rechnung zu tragen. Wer also statt der Klagen über Fido lieber Beispielsätze hätte, in denen von Spiralnebeln, der Schlacht vom Marathon oder Hölderlins Hymne „Wie wenn am Feiertage" die Rede ist, sollte auch *Platons* Ansicht zu diesem Punkt hören: Im „Sophistes" 227a 10ff. sagt Platon, man könne die Grundsätze der Jagd ebenso am Handeln des Feldherrn wie an der Tätigkeit des Kammerjägers deutlich machen. Wer lieber die Feldherrenkunst dazu benutze, der sei nicht etwa vornehm, sondern bloss aufgeblasen." (Patzig, 1981: 60, Fn.18).

51 SME III/136ff.

Als **Reflexhandlung** bezeichnet Whitehead hingegen umgekehrt die instinktive Reaktion auf präsentische Sinneswahrnehmungen, die unreflektiert identifiziert werden mit den kausalen Wirkungen. Dies macht z.B. unser Hund, der wütend eine harmlose Kuh anbellt, weil er den Stromschlag noch in den Knochen hat. Er sieht die Kuh jetzt (*presentational immediacy*), meint aber den Stromschlag von damals (*causal efficacy*). Es gibt keine Differenz zwischen den beiden Weisen der Wahrnehmung, und auch „richtige" Identifizierungen führen zu Reflexhandlungen, wie auch bei der Katze, welche auf eine huschende Bewegung blitzschnell zuschlägt und damit ihre Maus auch tatsächlich fängt. Reflexhandlungen gibt es natürlich auch beim Menschen: der Zuschauer bei einem „Grümpelturnier", der sich instinktiv duckt, weil der Ball auf ihn zugeflogen kommt oder die Tatsache, dass wir blinzeln, wenn uns ein grelles Licht trifft, sind Beispiele dafür. Auch wenn solche Reaktionen, im Unterschied zu den rein instinktiven, kausal bedingten Aktivitäten, durchaus richtig oder falsch (d.h. angemessen oder eben nicht) sein können, so kann man nicht davon sprechen, dass sie an sich moralisch gut oder schlecht können. Sie geschehen einfach.[52] So hat auch der Hund ein für allemal Kuh mit Stromstoss in eine Wahrnehmungseinheit zusammengeschlossen. Diese Verbindung ist zwar kontingent – ohne die geschichtliche Erfahrung, hätte er das nicht getan –, aber nachher bei den meisten Hunden unumkehrbar. Reflexhandlung, so könnte man sagen,[53] ist die Wahrnehmung des Augenblicks, gefüllt mit Vergangenheit, während die instinktive Aktivität die Vergangenheit im Modus der Gegenwart darstellt.

Menschen hingegen haben die Fähigkeit, sich Möglichkeiten als solche vorzustellen und ihre Wahrnehmungen in deren Lichte zu bewerten. Die *presentational immediacy* ist nicht als solche zu einem festen Symbol für eine *causal efficacy* geworden, sondern sie bleibt offen für verschiedene Bedeutungen, die auch bewusst reflektiert und korrigiert werden können.

Diese **symbolisch bedingte Aktivität** ist allein dasjenige, was wir Handlung nennen können. Sie beinhaltet einen bewussten Bezug der Sinneswahrnehmung auf damit korrespondierende kausal wirksamen Bedeutungen.[54] In dieser Zusammenschau wird die Wahrnehmung in der kausalen Wirksamkeit nicht mehr unmittelbar lediglich als Ursache empfunden, sondern wird analysiert in ihre räumlichen Einzelteile: der Vektor, der *hier* wahrnimmt, was *dort* ist. Damit erfahren wir diese Kausalität nicht mehr als überwältigende und unausweichliche Einheit

52 Das heisst allerdings nicht, dass sie damit auch gerechtfertigt wären. Darauf werde ich im Kapitel 5 eingehen.

53 Diesen Hinweis verdanke ich Joachim König.

54 „Symbolically conditioned action is action which is thus conditioned by the analysis of the perceptive mode of causal efficacy effected by symbolic transference from the perceptive mode of presentational immediacy." SME III/138.

mit unserem unmittelbaren Sinneseindruck, die Korrelation ist nicht mehr zwingend, sondern kontrolliert. Wir können den Verweisungszusammenhang von Symbol und Bedeutung korrigieren, indem wir uns die Konsequenzen vergegenwärtigen.[55] In dieser „Freiheit der partiellen Entfernung von der vollen Aktualität der rezipierten Welt“[56], eröffnet sich ein Spielraum für eine Vielzahl von Interpretationen. Statt vor einer Kuh zurückzuschrecken, können wir uns dann klarmachen, dass der elektrische Schlag nichts mit dieser Kuh zu tun hatte. Statt ‚automatisch‘ zu reagieren, können wir uns zunächst einmal distanzieren von dieser ansonsten unwillkürlichen Interpretation und uns alternative Möglichkeiten und Kombinationen vor Augen halten.
Natürlich sind auch unter den menschlichen Aktivitäten instinktive Aktivitäten und Reflexhandlungen. Dass unser Körper die zugeführte Nahrung aufnimmt und in Energie umwandelt, geschieht ohne unser aktives Zutun, und die meisten von uns werden blinzeln bei Blitzen und sich bei Gefahr reflexartig ducken. Hier ist es nicht sinnvoll, von Handlungen zu sprechen – auch wenn es gleichermassen *prehensions* sind wie die symbolisch vermittelte Aktivität auch.
Aber nur bei letzterer können wir das Subjekt daraufhin ansprechen, nur wenn zwischen Reiz und Reaktion sozusagen noch ein Freiraum besteht, in welchem das Subjekt seine Subjektivität entfalten kann, nur dann macht es Sinn, die Aktivität als eine diesem Subjekt zuschreibbare Handlung zu betrachten. Die Fähigkeit zu *symbolic reference* ist die Bedingung der Möglichkeit zu handeln. Und umgekehrt können Aktivitäten dort als Handlungen interpretiert werden, wo sie – so Lachmann – , „die Form bewusstseins- und symbolvermittelter Tätigkeiten annehmen“.[57]

### 4.2.4 Intentionen

Was wir Handlungen nennen, sind also in der Prozessphilosophie immer Interpretationen von aus ihrem Kontext losgelösten Aspekten der Wirklichkeit. Im Flusse der *prehensions* kann jedes Handeln auch als Geschehen interpretiert und konzeptualisiert werden, je nachdem, wessen perzeptuelle Aktivität hervorgehoben wird: diejenige eines Subjekts, dessen Wahrmehmungen symbolisch vermittelt werden können, oder diejenige eines *nexus*, der nur in der Weise der *causal efficacy* wahrzunehmen fähig ist. Jedes Handeln ist in diesem Sinne eine *prehension* d.h. eine Interaktion mit der Umwelt, und jede *prehension* kann umgekehrt auch als Handeln interpretiert werden. Hier wird nochmals klar, dass *prehensions* nicht im Sinne der Humeschen

55 Vgl. PR 179ff/335ff, s.a. Lachmann, 1994: 83.
56 Ebd.
57 Lachmann, 1994: 129.

*perceptions* verstanden werden dürfen.[58] Hume bezeichnet sie, sofern sie nicht unter die Kategorie der Ideen bzw. Gedanke fallen, als „impressions", also als Eindrücke, die unser Geist von aussen aufgedrückt erhält. Im Gegensatz zu der einseitigen Aktivität in diesem Verständnis implizieren *prehensions* schon eine kreative Aktivität des Subjekts. Sie verändern zudem nicht nur in einem nächsten Schritt das erfassende Subjekt selber – das ist ihre private Wirkungsweise; sie verändern auch die Welt, die sie den nachfolgenden *entities* als zu erfassende hinterlassen – das ist ihre öffentliche Wirkungsweise.[59]
Jedes Geschehen kann also theoretisch als Handeln konzeptualisiert werden. Ich habe oben dafür argumentiert, dass die Intention der Prüfstein ist, die uns zwischen scheinbaren und eigentlichen Handlungen[60] unterscheiden lässt. Was entspricht in der prozessphilosophischen Darstellung der Intention? Und vor allem: Was ist das Subjekt der Intention, wenn es doch in und durch die Aktivitäten allererst konstituiert wird?
Es ist die Fähigkeit zur *symbolic reference*, die allererst den Freiraum dafür eröffnet, Intentionen zu haben. Wir sind dadurch nicht der kausalen Wirksamkeit ausgeliefert, d.h. das, was wir hier und jetzt wahrnehmen, ist nicht identisch mit demjenigen, was uns bewirkt. Dadurch, dass wir trennen können zwischen der Vergangenheit und der unmittelbaren Gegenwart, erhalten wir einen Freiraum zu handeln. Nur wenn ich Wahrnehmungen in der Weise der *causal efficacy* so oder anders verknüpfen kann mit denjenigen im Modus der *presentational immediacy*, eröffnet sich mir der Spielraum, in welchem es möglich und sinnvoll ist, meine Aktivitäten als Handeln zu interpretieren. Aber eben, erst der Spielraum.
Intentionen können nicht beobachtet werden. Ob der freundliche Bursche, der einer alten Frau die schweren Taschen abnimmt, handelt, oder ob er ein besonders raffinierter und perfekt programmierter Roboter ist, der lediglich seinem Programm gemäss abläuft, werden wir nie mit letzter Sicherheit wissen. In Asimovs philosophischer Science Fiction-Serie „The Foundation" erfährt ein Mann erst nach einer Reihe von Ehejahren, dass seine Frau in Wirklichkeit ein solcher Roboter ist – und er hat sie inzwischen so liebgewonnen, dass er sich entschliesst, sie weiterhin als Frau von Fleisch und Blut (und freiem Willen) zu betrachten.[61]

58 Vgl. Hume, 1999, sect. II.
59 Damit protestiert die Lehre der *prehensions* gegen die „Bifurkation der Wirklichkeiten", die Aufspaltung in privates „selber Werden" und öffentliches „andere(s) Verändern". Jede *prehension* ist immer zugleich beides, beeinflusst das Subjekt und sein Umfeld, s.o. S.128, vgl. PR 289/524.
60 Vgl. Lotter, 1996: 248.
61 Asimov, 1991.

Traditionellerweise hat Handeln zu tun mit Selbstbewusstsein. Zu Intentionen fähig sein setzt voraus, dass man fähig ist, sich Ziele zu setzen. Das kann nur derjenige, der Möglichkeiten reflektieren und aus diesen die gewünschten auswählen kann und über Mittel nachdenkt, diese auch zu realisieren. Ob ich hungrig bin und mir ein Stück Brot abschneide oder ob meine Katze von ihrem Hunger getrieben ihren Instinkten folgt und vor einem Mäuseloch lauert – dazwischen liegen dieser Theorie gemäss Welten. Ich handle, sie verhält sich ihrer Natur gemäss.

Der Unterschied zwischen Ereignis und Handlung liegt traditionellerweise darin, dass bei einer Handlung ein autonomes Subjekt vorausgesetzt wird, welches vor der Handlung existiert und sich dann rational ein Ziel vorstellt. Die Prozessphilosophie unterscheidet sich davon in beiden Punkten. Wie wir oben gesehen haben, existiert das Subjekt nicht vor, sondern durch die Handlung, da diese nichts anderes ist als eine bestimmte Form einer *prehension*. Es bedarf dann auch nicht einer rationalen Fähigkeit oder gar des Selbstbewusstseins, damit man sich Ziele setzen kann, sondern umgekehrt: erst haben wir ein Ziel, das uns vorgängig Möglichkeiten von *prehensions* eröffnet, und dies erst erlaubt uns, ein bewusstes Subjekt zu werden.

Das grundlegende Ziel ist das *initial aim* Gottes,[62] das aller Seinswerdung voraus geht. Dieses ist „the ‚objective lure' for feeling",[63] mittels welchem er uns allererst Möglichkeiten eröffnet. Dieses eignen wir uns an, indem wir kraft unserer *subjective form*, die sich in unserem Selbstwerdungsprozess herauskristallisiert, daraus unser *subjective aim* machen, das „subjective ‚ideal of itself'".[64] Und dieses *subjective aim* sind unsere Intentionen, das „Woraufhin" unserer Seinswerdung, das alle unsere *prehensions* (und damit auch unsere Handlungen) qualifiziert und richtet.

Das heisst: das werdende Subjekt wird zum Handlungssubjekt, indem es das ihm Vorgegebene nicht einfach übernimmt, sondern bewertet und auswählt – im Lichte des Ideals seiner selbst. Whitehead verwendet dafür im expliziten Anschluss an Leibniz den Begriff der *appetition*: „Appetition is at once the conceptual valuation of an immediate physical feeling combined with the urge towards realization of the datum conceptually prehended."[65] So ist Durst z.B. ein körperliches Empfinden, welches verbunden wird mit der begrifflichen (= nicht-körperlichen) Vorstellung des Durstlöschens und dem Streben danach. Dieses Streben, sagt Whitehead, „is an immediate matter of fact in-

62 Zum *initial aim* s.o. Kap. 3.1.2.
63 PR 87/173.
64 PR 87/173.
65 PR 32/80.

cluding in itself a principle of unrest, involving realization of what is not and may be.“[66]

Dieses Streben ist die Intention. Auf weniger komplexen Erfahrungsebenen ist es zwar nicht mit Bewusstsein verbunden, aber gleichwohl ein Streben nach Veränderung des Jetzt-Zustandes aufgrund eines begrifflichen Erfassens von Möglichkeiten. Der *mental pole* ist bei allen *entities* vorhanden; und Bewusstsein ist eine, aber nicht die einzige Stufe der *subjective form*. Whitehead unterscheidet drei Stufen von Streben oder Zwecksetzungen:[67]

- *rein physische Zwecksetzungen*: das Empfinden eines Kontrasts zwischen der Wirklichkeit und dem Potential eines *nexus*, versehen mit einer Wertung von Zuneigung oder Abneigung. Damit ist nicht notwendigerweise Bewusstsein verbunden.
- *propositionale Empfindungen*: ein Empfinden, dessen Datum eine Aussage ist[68]. Dies intensiviert die reine Wertung (die ja nichts zusätzliches ist, sondern zur Weise des begrifflichen Empfindens dazugehört), da es ein „Innehalten“ mit sich führt. Diese besondere Möglichkeit, die in eine Aussage gefasst wurde, wird als solche aufrecht erhalten und wird „clothed with emotion“.[69] Das heisst, die Aussage bildet in ihrer Deutlichkeit einen Anreiz und einen Anziehungspunkt für Gefühle.
- *bewusste Zwecksetzungen*: das bewusste Auswählen und Bewerten von Möglichkeiten. Dies bedingt die Fähigkeit zu „intellectual feelings“ – und diese ist auf sehr wenige Wesen beschränkt. Hier ist das Datum der Kontrast zwischen einem *nexus* und einer Aussage über diesen *nexus*, zwischen dem „ist so“ und dem „könnte so sein“.[70] Die *subjective form*, in der dieser Kontrast zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit empfunden wird, ist das Bewusstsein. Nur auf dieser höheren Erfahrungsebene ist es möglich, das *subjective aim* bewusst zu beurteilen und zu modifizieren. Allerdings gibt es auch hier keine scharfe Trennung zwischen den verschiedenen Stufen, sondern das Ganze bildet ein Kontinuum.

66 PR 32/81.
67 PR 280/509.
68 Das Datum eines einfachen physischen Empfindens (*feeling bzw. prehension*) ist eine *entity* oder ein *nexus* (dieser Stein hier oder der Mensch da), während dasjenige eines begrifflichen Empfindens ein *eternal object* ist (das sich auf irgendwelche *entities* beziehen kann, Röte z.B. oder Härte). Ein propositionales Empfinden kombiniert *diesen* Gegenstand mit einem *eternal object*. Vgl. PR 256/467.
69 PR 280/509.
70 Vgl. PR 266/485.

Intentionen sind also – auf welcher Stufe auch immer – wertende Empfindungen[71] von Möglichkeiten, die begleitet sind von einem Streben nach Fortsetzung oder Unterbrechung dieser Empfindung, was dann Auswirkungen hat in der privaten und öffentlichen Wirksamkeit von Handlungen. Es scheint mir sinnvoll, sich die unterschiedlichen Stufen anhand von Beispielen zu vergegenwärtigen.

Eine hungrige Ratte erhält ihr Lieblingsfutter. Ihre physischen Empfindungen in der Weise der *causal efficacy* sind das körperliche Verlangen nach Nahrung. Die *presentational immediacy* ist die Wahrnehmung des gefüllten Futternapfes, die sie verbindet mit der Stillung des Hungers. Die Ratte erfasst auch durchaus die Möglichkeit, noch mehr zu fressen und verbindet diese mit einer sehr affirmativen Bewertung. Ihre Intention ist es, zu fressen, bis sie satt ist. Dies ist eine rein physische Zwecksetzung.

Wenn dies einem Menschen geschieht, dann kann er innehalten und sich vergegenwärtigen: es macht mir Spaß zu essen. Damit steigert er noch die positive Bewertung seines Essens; die explizite Formulierung seiner Intention hat eine Eigendynamik, welche sie über die rein physische Zwecksetzung hinaus steigert. Er muss essen, weil sein Körper nach Nahrung verlangt, und er will essen, weil ihm das Essen Vergnügen bereitet. Dieses gesteigerte Streben heisst eine propositionale Empfindung. Mit der Aussage ist das Streben auch in eine Kontinuität von Vergangenheit und Zukunft gestellt. Wenn man ihm das Essen nun wegnehmen würde, wäre es für ihn viel frustrierender als für die Ratte. Deren Streben richtet sich auf die Gegenwart, dasjenige des Menschen auf das Andauern des Erstrebten auch in der nahen Zukunft. Ein Mensch stellt sich vor dem Essen schon vor, wie genussreich es sein wird, zu essen, eine Ratte tut dies nicht.

Als Mensch kann man nun das Streben nach Essen auch selbst nochmals hinterfragen. Was spricht dagegen, dass ich jetzt esse? Was gäbe es für andere Möglichkeiten? Dieses Kritisieren und Abwägen, um sich dann bewusst für einen Zweck (aus vielen, gleichermassen als Möglichkeiten gegenwärtigen Zwecken) zu entscheiden, ist die bewusste Zwecksetzung.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die prozessphilosophische Sichtweise des Handelns die Idealisierungen moderner Handlungstheorien erweitern will zu einer vollständigen Beschreibung des Prozesses in seiner gesamten Komplexität. ‚Sein' geschieht im Modus des Erlebens,[72] und das bedeutet: in der subjektiven Perspektive wahr-

71 Mit „wertend" ist hier noch keinesfalls „moralisch" gemeint! Ob die betreffenden Intentionen nun als moralisch neutral, lobenswert oder verwerflich zu qualifizieren sind, ist eine Sache der nachträglichen Rechtfertigung (s. Kap. 6.1) und steht hier noch nicht zur Debatte.

72 Erleben steht hier für *prehension* und beinhaltet nicht notwendigerweise Bewusstsein oder gar Selbstbewusstsein.

nehmen und diese Wahrnehmungen im Konkretisierungsprozess verarbeiten. Und dasjenige, was wir als Handlung konzeptualisieren, ist eine bestimmte Perspektive auf ein solches Wahrnehmen. Wenn wir Erlebnisse als Handlungen bezeichnen, dann sondern wir bestimmte Momente dieses Prozesses aus und bündeln sie zu einer abgeschlossenen Einheit mit Anfang (das Subjekt hier und jetzt als Ursache) und Ende (ein Stück der Umwelt als Wirkung). Anfang und Ende sind dabei bestimmt durch den Zweck, welchen wir mit dieser Bündelung verfolgen, nämlich Handlungsorientierung für weiteres Handeln.[73]

Aber das Handlungssubjekt ist ebenso Subjekt wie Superjekt, ebenso Ausgangspunkt wie Endpunkt des Handelns. Und unsere Intentionen sind zunächst nicht das Ergebnis bewussten Urteilens, sondern der gleichermassen von unserem Werdeprozess abhängende wie unsere ursprünglichen Möglichkeiten modifizierend realisierende Lebensentwurf, der das Wie und das Was unserer *prehensions* prägt und wertet.

### 4.2.5 Handeln und Erleiden

Aus dem oben Gesagten geht hervor, dass die Aktivität des Handelns nicht als freie Setzung unseres bewussten Willens erfolgt, sondern auf einem vorgängigen „Gehandeltwerden“[74] des Subjekts basiert. Etwas als Handlung zu konzeptualisieren bedeutet, den Anfang des Geschehens im Subjekt zu lokalisieren. Dies ist aber immer eine Abstraktion, da „Autonomie in der Prehensionslehre überhaupt erst als Reaktion auf und Kritik von Heteronomie durch andere wirkliche Elementarereignisse möglich“[75] ist. Würde man den Beginn des betrachteten Geschehens zeitlich etwas zurück verlegen, käme die „Superjekt-haftigkeit“ des Handlungssubjekts in den Blick – und somit ginge der Handlungscharakter zugunsten eines Erleidenscharakters verloren.

Ein Beispiel soll dies veranschaulichen: Angenommen ich fahre in der Dämmerung auf der Landstrasse und sehe plötzlich im Scheinwerferlicht vor mir einen Igel auf der Strasse. Ich bremse abrupt. Mein Hintermann wird von meinem Manöver überrascht und fährt mir heftig in die hintere Stossstange hinein.

Wer ist nun hier das handelnde Subjekt? Der Igel, dessen Streben darauf gerichtet war, die Strasse zu überqueren? Dann ist mein Bremsen die instinktive Reaktion auf das Handeln des Igels. Ich bin vom Geschehen überrascht worden und mein Fuss reagiert darauf nicht

73 Vgl. dazu Lotter, 1996: 246-256.
74 Lotter, 1996: 251.
75 Lotter, 1996: 251.

anders als wenn ich bei einem plötzlichen Lichtstrahl mit den Augen zwinkere.
Ein Kleber am Heck meines Autos warnt allerdings Nachfolgende: „Ich bremse auch für Tiere“. Das heisst, diese Aktion kann auch mir als Handlung zugeschrieben werden, da ich dazu sogar den bewussten Vorsatz gefasst habe. Dann bin ich das Handlungssubjekt, und sowohl der Igel, der mit dem Leben davon kommt als auch mein Hintermann erfreuen sich an bzw. leiden unter den Wirkungen meiner Handlung. Wenn wir schliesslich den hinteren Autofahrer betrachten, dann kann man auch argumentieren, dass Autofahren nicht ein sich Verhalten, sondern ein Handeln ist. Er ist also so gesehen nicht ein armer Leidtragender meines Bremsmanövers, sondern trägt die Wirkungen seines eigenen Handelns, nämlich dass er schnell und mit zu wenig Abstand gefahren ist.
Damit soll gezeigt werden, dass die Betrachtungsweise als „handeln“ oder „erleiden“ lediglich abhängig ist von der Perspektive, die man einnimmt. Grundsätzlich sind Handeln und Erleiden zunächst nichts anderes als *prehensions,* wie ein Subjekt mit der Umwelt interagiert – sei es im Modus der *causal efficacy*, der *presentational immediacy* oder der *symbolic reference* – und je nachdem, wo man das „Aktivitätszentrum“ setzt, wird ein Geschehen als eine Handlung oder als ein Erleiden betrachtet. Wenn Handlungen aber nicht direkt beobachtet werden können, sondern einem Subjekt zugeschrieben werden, dann wird dies natürlich dort brisant, wo Zuschreibung auch moralische Verantwortung bedeutet: Ist denn Unrecht erleiden strukturell identisch mit Unrecht tun?
Einerseits ja insofern, als beides zunächst Weisen sind, mit der Welt umzugehen und deren Impulse in einen Selbstwerdungsprozess umzusetzen. Metaphysisch besteht zunächst einmal kein Unterschied zwischen dem Folterer und dem Gefolterten. Beide empfinden ihre Umwelt auf eine bestimmte Art und Weise, integrieren sie in ihr So-Sein und werden als So-Gewordene wiederum zu einem Impuls für ihre Umwelt.
Moralisch dagegen besteht sehr wohl ein Unterschied. In der Geschichte der Menschheit hat sich (zumindest theoretisch) der Konsens herausgebildet, dass jedem Menschen eine Würde zukommt, die nicht verletzt werden darf. Diese Überzeugung ist zudem nicht nur etwas, worauf wir uns geeinigt haben, sondern ist auch zu einem wesentlichen Element unseres Selbstverständnisses geworden. Damit sind wir auch hier auf die Frage zurückgeworfen: Was für ein Mensch will ich sein? Und dies ist nicht nur die Frage, die wir uns selber stellen müssen, sondern auch den anderen. Was bist Du für eine/r, dass Du den anderen demütigst und unterwirfst?
Aber, so werden mir einige entgegenhalten, es muss doch ein Unterschied bleiben zwischen Handeln und Erleiden! Was ist das für eine

Metaphysik, in welcher der Unterschied zwischen Folterer und Gefoltertem nicht aus sich selbst heraus bestimmt werden kann?
Hinter dieser Frage steckt eine ganz bestimmte Vorstellung dessen, was Handeln ist: Die Macht zu haben, die Realität zu verändern, sichtbare Auswirkungen zu zeigen. Handeln ist demzufolge Tun, nicht Sein. Aber es gibt auch andere Vorstellungen, welche das Denken, das einer solchen Konzeption zugrundeliegt, als „Machbarkeitswahn“[76] bezeichnen, „den Feministinnen als männlich beanstandet und als Effekt der Männlichkeit der Subjektkonzeption sowie des männlichen Verhältnisses zur Welt benannt haben.“[77] Grundelement dessen, was hier Feministinnen mit „männlich“ meinen, ist die Betonung der Ursächlichkeit des Subjekts. Handlung ist dasjenige, was von diesem Subjekt verursacht wird. Das Subjekt, einem Pilz gleich, „eben jetzt aus der Erde gespriesst (..) ohne irgendeine Beziehung zueinander“[78] in seiner Autonomie, ist buchstäblich der Ur-Sprung des Handelns. Der Gedanke, dass dieses Subjekt selber auch abhängig ist, auch Ursachen hat, dass dem Handeln ein So-Gewordensein des/der Handelnden vorausgeht, das selbst wiederum konstituiert wurde – whiteheadsch gesprochen: der Superjekt-Charakter des Subjekts –, das wird in dieser Vorstellung von Handlung ausgeblendet.
Nicht so in dieser alternativen Vorstellung. Hier wird ausgegangen vom Subjekt-Superjekt in seiner Vernetztheit – und demzufolge von der Willkürlichkeit, Ursächlichkeiten zu setzen. Beim Igel? Bei der bremsenden Autofahrerin? Nicht die Verursachung ist der Angelpunkt, sondern die Subjektivität der Betroffenen – und zwar der von Handeln und Erleiden gleichermassen Betroffenen und Agierenden. Als Betroffene nehmen wir wahr, synthetisieren das Wahrgenommene in unser Selbstsein hinein und äussern dieses Selbstsein wiederum in die Welt hinein. Wir sind so in dem, was wir Handeln und was wir Erleiden nennen, gleichermassen rezeptiv wie aktiv.
Moralisch problematisch erscheint uns dies, weil wir es gewohnt sind, dem Verursacher von Handlungen Verantwortung zuzuschreiben. Wer ist nun der angemessene Adressat dieser Verantwortung, wenn es keine eindeutigen Verursacher mehr gibt? Wenn Verursacher gleichermassen Verursachte sind? Aber Verantwortung wird nicht gegenstandslos. Ihre Zuschreibung gilt allerdings nicht mehr in erster Linie dem handelnden Subjekt, sondern dem handelnden Superjekt; nicht aufgrund dessen Handlung, sondern aufgrund dessen, dass es diejenige Person ist, die so handelt. Wir machen den Folterer dafür verantwortlich, dass er ein Folterer ist; für seine Grundhaltung, seinen Geist der Grausamkeit – oder der Gleichgültigkeit, je nachdem. Ob er sein Opfer foltert aus Grausamkeit, aus eigener Angst, weil er hinter sich

76 Günter and Wodtke-Werner 2000: 7.
77 Ebd.
78 Thomas Hobbes, zit. in Benhabib, 1995: 171.

einen stehen hat, der ihn mit der Pistole bedroht oder aus Verzweiflung, weil er von ihm das Versteck eines Entführungsopfers erfahren will – diese unterschiedlichen Szenarien haben ihre je eigene Geschichte und geben der Handlung, dem Foltern, ein eigenes Gepräge. Die Handlung trägt das Gesicht und die Geschichte des Handelnden. Sie ist Äusserung seines So-Seins, und das in einer buchstäblichen Art und Weise. Sie ist die Weise wie er mit der Welt interagiert, und wenn sie von seinem Selbst abstrahiert betrachtet wird, dann ist es eben dies: Eine Abstraktion.
In der Verurteilung der Folter und anderer Formen des Machtmissbrauchs sind sich alle einig. Im Unterschied zu denjenigen, die Foltern als Handlung als unmoralisch qualifizieren, konzentriert sich eine prozessphilosophische Ethik auf den Folterer als Subjekt/ Superjekt. Er trägt seine Verantwortung erst in zweiter Linie für sein Handeln; in erster Linie aber für sein Selbstsein.

## 4.3 Konsequenzen

Aus dieser Analyse folgt für die Ethik zweierlei.
Zum einen sind Handlungen nicht ontologisch verschieden von den übrigen Aktivitäten eines Subjekts. Je nachdem, ob wir diese Aktivitäten unter dem Aspekt der *causal efficacy* bzw. der Reflexhandlung oder als freie, mit Alternativen spielende und die Folgen abwägende Zuordnung von Symbol oder Bedeutung betrachten, werden wir sie als Ereignis, als Reflex oder als Handlung auffassen. Was uns *Handlungen* ermöglicht, ist diese Freiheit des Zuordnens unserer Perzeptionen. Diese hängt ab nicht von dem, was wir *tun*, sondern von dem, was wir *sind.* Unsere *prehensions* sind nicht unabhängig von unserem So-Sein, sondern sind in einer gegenseitigen Wechselwirkung bezogen auf das Muster, welches die Individualität unseres *nexus* ausmacht. Diese perzeptuellen Aktivitäten konstituieren ein einheitliches Muster, das dessen Kontinuität und den Charakter konstituiert, und umgekehrt werden die Aktivitäten in die Einheit des *nexus* integriert, in dem diese sich auf dieses Muster beziehen. Dieses koordiniert sozusagen die Wertungen, die positiven bzw. negativen *prehensions* und deren Integration. So gibt es nicht nur eine gegenseitige Wechselwirkung zwischen Aktivitäten und Muster, sondern auch eine gegenseitige Bestimmung. *Wie* diese Aktivitäten aktiv sind, die *subjective form*, das hängt ab vom Muster, das seinerseits fortwährend gebildet wird von den Aktivitäten, die unsere Geschichte ausmachen.
Und damit sind zum anderen Handlungen alles andere als unabhängig vom handelnden Subjekt. Sie sind sogar doppelt verknüpft mit diesem Subjekt, einmal, dass sie sinnvollerweise überhaupt als *Handlungen* aufgefasst werden können, und zum anderen, dass sie trotzdem nichts

anderes sind als diejenigen *prehensions,* welche dieses Subjekt zu einem Selbst machen und selbst ihren Charakter von diesem Subjekt erhalten. Handlungen sind Äusserungen des Selbst und konstituieren eben dieses Selbst. So lässt sich Aristoteles auch prozessphilosophisch verstehen, wenn er sagt: „Es ist also richtig, zu sagen, dass ein Mensch gerecht wird, wenn er gerecht handelt, und besonnen, wenn er besonnen handelt. Ohne solches Handeln aber hat niemand auch nur die leiseste Aussicht, jemals ein sittlich wertvoller Mensch zu werden.“[79]

79 Aristoteles, 1969: II,3.

„But nothing is so powerful as *being there, seeing that,* or otherwise being prompted by compassion and, perhaps, horror. One might well hesitate, with Feinberg, to call such pictures „arguments,“, but the weight of our ethical judgments is largely determined by them.“
Robert C.Salomon[1]

# 5 Die Aufgabe der Ethik

Wie wir im vorhergehenden Kapitel gesehen haben, setzt, was wir als Handeln bezeichnen, eine vorgängige Rezeptivität voraus und kann nicht als eine ausschliesslich vom Subjekt ausgehende Tätigkeit verstanden werden. Das Subjekt ist genauso Subjekt wie Superjekt des Handelns, d.h. es liegt den Handlungen zugrunde, es wird aber auch dadurch immer wieder neu konstituiert. Was als Handeln konzeptualisiert wird, ist ebenso Voraussetzung wie Manifestation des Selbstseins bzw. des Selbstwerdens und muss im Kontext dieses Werdeprozesses verstanden werden.
So greift es zu kurz, wenn die Ethik lediglich nach den Handlungen als selbständig zu betrachtende Aktionen fragt. Sie muss ihren Fokus um die werdenden und handelnden Subjekte ergänzen. Die Frage lautet dann nicht nur: Wie soll ich handeln? sondern zunächst: Wer soll ich sein?
„Sein“ im Sinne der Prozessphilosophie heisst „Werden“, Werden aus Erfahrungen heraus und aus Beziehungen, hin auf das Ziel des *subjective aim*, des eigenen Selbstentwurfs. Die Frage nach dem Sein zielt dann zunächst auf das Nachzeichnen dieses Prozesses, auf das Verstehen des Subjekts – und damit dessen Handlung – aus ihren Wurzeln heraus. Das handelnde Subjekt wird nicht an der moralischen Begründung dieses Handelns im Rückgriff auf universalisierbare Prinzipien gemessen, sondern am Anspruch des eigenen Selbstverständnisses. Was für ein Mensch will ich sein, d.h. will ich jemand sein, der so handelt? Sind meine Handlungen, ist mein Subjekt-Superjektsein kohärent mit dem Bild, das ich von mir haben möchte?
Die Frage, die sich hier allerdings gleich aufdrängt, ist, ob hier tatsächlich das ‚Sollen‘ durch das ‚Wollen‘ ersetzt werden kann.[2] Wenn die Ethik nur nach dem eigenen Selbstverständnis fragt, ohne dieses selber nochmals hinterfragen und beurteilen zu können, dann verliert sie ihre normative Kraft. Blosse Kohärenz der Handlungen mit

1 Solomon, 1999: 82.
2 ‚Sollen' und ‚Wollen' sind allerdings einander nicht so entgegengesetzt, wie dies hier aussieht. In der antiken Ethik ist die moralische Thematik integriert in die Frage nach dem Ziel unseres Strebens (vgl. Tugendhat, 1984b: 44), d.h. wir sind in unserem Wollen schon auf das gerichtet, was wir auch sollen.

dem Selbstverständnis kann nicht das einzige Kriterium sein, anhand dessen wir zwischen gut und böse unterscheiden können. Dies ist einerseits zuwenig – auch Terroristen können eine kohärente Geschichte haben; andererseits zuviel – wer kann schon von sich behaupten, sein Leben ohne Widersprüche und Brüche gelebt zu haben?
Deshalb wird auch eine Ethik, der es primär um das Verstehen, nicht um das Begründen, geht, nicht ohne weitere Kriterien auskommen. Neben der Frage: Was für ein Mensch *will* ich sein? muss die Frage: Was für ein Mensch *soll* ich sein? gestellt werden. Die Frage, woher diese Kriterien kommen, soll hier noch zurückgestellt werden.
Zunächst möchte ich untersuchen, worauf sich diese Kriterien beziehen. Auf dasjenige, was *vorgängig* das Handeln begründet oder auf dasjenige, was *nachträglich* mein Handeln rechtfertigen kann?
Ich halte dies für einen wesentlichen Unterschied, und so möchte ich zunächst die Grundlinien einer Ethik entwerfen, der es nicht um das Begründen, sondern zunächst um das Verstehen, dann um das Rechtfertigen des Handelns geht. Anschliessend werde ich auf die Rechtfertigungskriterien eingehen, nämlich:

- die Rechtfertigbarkeit gegenüber gemeinsam geteilten, aber nicht ungeschichtlichen Normen,
- die Ausgerichtetheit auf eine bestimmte Leitorientierung.

Um zu diesem letzten Punkt zu kommen, werde ich allerdings noch etwas weiter ausholen müssen. So wird das 6. Kapitel zunächst dem Verhältnis von Wahrnehmung, *subjective form* und *initial aim* gewidmet sein, bevor ich im 7. Kapitel auf die Frage nach der Leitorientierung des christlichen Ethos komme. Das 8. Kapitel schliesslich wird die praktischen Konsequenzen einer solchen Umweltethik skizzieren.

## 5.1 Begründen oder Rechtfertigen?

Die Ethik hat traditionellerweise die Aufgabe, zu begründen, welche Handlungen moralisch gut bzw. schlecht sind. Dies geschieht häufig auf der Grundlage von bestimmten Normen und Werten, sodass die Begründung der moralischen Qualität von Urteilen und Handlungen letztlich auf die Begründung der Gültigkeit von Normen und Werten zurückführt.[3]
Pieper unterscheidet in ihrer Einführung zwischen

- *moralischen* Begründungen, welche „zulässig und auch geeignet sind, die Moralität einer Handlung plausibel zu machen",[4] und

3 Vgl. Andersen, 2000: 7ff, Annemarie Pieper, 2000: 185ff.
4 Annemarie Pieper, 1985: 115, solche Begründungen bestehen im Rekurs auf Fakten, Gefühle, Folgen, einen Moralkodex, moralische Kompetenz oder auf das Gewissen.

- *ethischen* Begründungen, die „moralisches Handeln und Urteilen *schlechthin* vom Begriff der Moralität her (... ) begründen und als sinnvoll einsichtig (...) machen.“[5]

Es scheint auf den ersten Blick, dass sich die beiden Arten des Begründens lediglich darin unterscheiden, worauf sich die Begründung bezieht: auf partikulare Umstände des Subjekts oder der Situation im ersten Fall oder auf den Begriff der Moralität im zweiten. Tatsächlich wird aber „Begründung“ hier in zwei unterschiedlichen Bedeutungen verwendet.

Im ersten Fall geht es darum, *nachträglich*[6] die Moralität meiner Handlung plausibel zu machen. Die Frage ist nicht: Wie kann ich gut handeln? sondern: Warum ist es so, wie ich gehandelt habe, gut? Ich blicke dann von aussen auf mein Handeln und muss die Begründung als „Antwort auf Warum-Fragen“[7], die mir von einem anderen oder auch von mir selber gestellt werden, formulieren. Was ich getan habe, war gut, weil die Faktenlage so und so war, weil es erwünschte Folgen hatte oder weil ich das nur so mit meinen Gefühlen bzw. meinem Gewissen vereinbaren konnte.

Das *begründet* aber nicht selber das Handeln.[8] Im Moment des Handelns und des Erlebens sind wir nicht aussenstehende Betrachter unseres Handelns, die Gefühle benennen und Situationen analysieren können, sondern wir werden hineingezogen, reagieren spontan und unmittelbar. Erst im Nachhinein können wir dasjenige in Begriffe fassen, was uns zum Handeln gebracht hat. Dann ist aber „dieses Dasjenige“ nicht selber das Gefühl, das Gewissen oder die Reflexion der Folgen, sondern eine spontane, intuitive Reaktion auf die Situation, die sich mir präsentierte. Nachträglich kann ich mein Handeln dann sehr wohl mit Gründen *rechtfertigen*. Aber die Gründe, die ich dafür angebe, sind eben Rechtfertigungsgründe, nicht ‚Begründungsgründe‘.[9]

5 Ebd, wobei man nach Pieper hier auf das Prinzip der Widerspruchsfreiheit, der idealen Sprechsituation, der Idee des Guten, der Verhältnismässigkeit oder der Freiheit rekurrieren kann.

6 Das implizieren auch Piepers Beispiele: jemand *ist* zu Hilfe gekommen, *verhält* sich so und so, *hat* gerettet (vgl. Pieper, 2000: 186f).

7 Pieper, 2000: 189.

8 Es gibt natürlich Situationen, in denen man tatsächlich *vor* der Handlung lange hin und her abwägen muss, sich über seine Gefühle oder seine Gewissenslage klar werden muss, und dann ist das Resultat dieser Reflexionen auch ein Grund zum Handeln. Viel häufiger sind jedoch die Situationen, in denen man spontan „aus der Situation heraus“ und nicht „aus Gründen“ handelt. Dies legen auch hier Piepers Beispiele nahe, wenn sie als „Gründe“ angibt: „weil er um Hilfe gerufen hatte“, „weil ich einfach nicht anders konnte“, „weil meine ganze Zukunft zerstört worden wäre“, vgl. zum spontanen Handeln auch Fischer, 1999: 135ff.

9 Vgl. Fischer, 1998.

Im zweiten Fall hingegen geht es um die Begründung im eigentlichen Sinne. Aus welchen Gründen handle ich? Bei einer ethischen Begründung sollen diese Gründe im Begriff der Moralität selber lokalisiert sein. Ich rekurriere auf ein allgemeines moralisches Prinzip wie z.B. auf die Widerspruchsfreiheit der Vernunft, auf gewisse, im Diskurs immer schon vorausgesetzte Argumentations- und Anerkennungsregeln oder auf die Idee des Guten. Dieses Prinzip ist dann der Grund dafür, weshalb ich hier und jetzt nicht lügen oder töten soll.
Die grossen ethischen Systeme, von Kant über den Utilitarismus bis hin zur Diskursethik und der Vertragstheorie, haben viel Mühe darauf verwendet, für universale Gründe zu argumentieren, die für alle Menschen gelten, d.h. für alle Menschen Gründe ihres Handelns sein sollen.
Aber handeln wir denn tatsächlich immer „aus Gründen", wenn wir handeln? Und können nur solche Handlungen moralisch gut genannt werden, die aus solchen Gründen getan werden? Bei Kant ist es tatsächlich so: Eine gute Tat, die aus Neigung geschieht, und nicht aus der Achtung vor dem Gesetz, ist nicht wirklich moralisch, sondern nur scheinbar so.[10] Darauf beharrt Kant deswegen, weil alles, was nicht allein aus Achtung vor dem Gesetz getan wird, letztlich von zufälligen und individuellen Neigungen abhängig ist. Das widerspricht aber dem Allgemeingültigkeitsanspruch der Ethik.
Müssen wir uns also an moralischen Prinzipien orientieren, wenn wir moralisch handeln wollen? Oder kann es vielleicht sein, dass dieses Postulat in vielen Fällen das Eigentliche verfehlt?
„I have read many definitions of what is a conservationist", schreibt Aldo Leopold, „and written not a few myself, but I suspect that the best one is written not with a pen, but with an axe."[11] Und er fährt weiter:

> „It is a matter of what a man thinks about while chopping, or while deciding what to chop. A conservationist is one who is humbly aware that with each stroke he is writing his signature on the face of his land. Signatures of course differ, whether written with axe or pen, and this is as it should be.
> I find it disconcerting to analyze, *ex post facto*, the reasons behind my own axe-in-hand decisions. I find, first of all, that not all trees are created free and equal. Where a white pine and a red birch are crowding each other, I have an *a*

10 „Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. (...) Es kann daher nichts anderes als die Vorstellung des Gesetzes an und sich selbst (...) das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen" (GMS BA15, Kant, 1983, Bd. 6: 27).
11 Leopold, 1949: 69.

> *priori* bias: I always cut the birch to favor the pine. Why?“[12]

Wie kann ich meine Handlung, die Birke zugunsten der Kiefer zu fällen, begründen – möglichst so, dass alle dieser Begründung zustimmen müssen? Das ist die traditionelle Frage der Ethik. Auch Leopold versucht, im folgenden Absatz erst eine rationale Analyse: Kiefern sind seltener als Birken, müssen sorgsam gehegt werden, werden älter und ermöglichen zudem einen diverseren Unterwuchs als Birken.
Aber letztlich durchschaut er seine Rationalisierungsversuche und schliesst mit erfrischender Unbefangenheit:

> „The only conclusion I have ever reached is that I love all trees, but I am in love with pines.“[13]

Was ist das für ein Umweltethiker, der Verliebtheit als Grund angibt für sein Handeln? Und der damit nicht nur seine Befangenheit zugibt, sondern dies dann gleich mit der Axt festschreiben will? Das ist gleich in mehreren Aspekten inkompatibel mit gängigen Umweltethiken; erstens ist seine Verliebtheit nicht universalisierbar, zweitens hängt sie ab von den anthropozentrischen Wertungen des Betreffenden und drittens scheint hier überhaupt rationale ethische Argumentation zugunsten von Gefühlen in den Wind geschlagen zu werden.
Hier zeigt sich der fundamentale Unterschied eines solchen Ansatzes zur klassischen Ethik. Eine klassische Ethik sucht Handlungen zu begründen. Im Bereich umweltethisch relevanten Handelns[14] geschieht moralisches Handeln allerdings häufig gerade *nicht* so, dass ich zuerst von Prinzipien, Werten oder Normen überzeugt bin, und diese dann die Gründe meines Handelns bilden. Wir haben in den ersten beiden Kapiteln gesehen, dass entsprechende Diskussionen zwischen Individualistinnen und Holisten oft in Sackgassen führen, weil den Entscheidungen für bestimmte Werte und Normen die subjektive und geschichtlich geprägte Wahrnehmung zugrundeliegt. Wir neigen dazu, bestimmte Gründe für überzeugender zu halten als andere, weil sie unserer „Verliebtheit“, sei es nun in bestimmte Landschaften, bestimmte Tiere und Pflanzen oder auch bestimmte Metaphysiken besser Rechnung tragen.
So wie Leopold fragen wir erst im Nachhinein nach den Gründen. Seine Situation ist (wie die der meisten von uns) nicht die der Philosophin, welche sich ausschliesslich am Schreibtisch überlegt, wie man Wertekollisionen auflösen kann. Er steht vor seinen Bäumen – nicht

12 Leopold, 1949: 69.
13 Leopold, 1949: 70.
14 Und ich behaupte, dass dies letztlich für viele andere Bereiche auch gilt.

vor Birken und Kiefern im Allgemeinen, sondern vor *dieser* von ihm gepflanzten Kiefer und *dieser* Birke, in der Verantwortung als Eigentümer und in seiner Geschichte auf und mit diesem Land. Er betrachtet nicht eine Situation, sondern erlebt eine Szene.[15]
Und so sind es nicht Gründe, die ihn in seinem Tun leiten, sondern er ist hineingenommen in die Szene, ist ein Teil dieser Leopold-Land-Kiefer-Birke-Axt-Geschichte und handelt ihr angemessen. Er schlägt die Birke, damit die Kiefer wachsen kann.
Damit sind die Gründe nicht verloren. Wenn ihn nun ein Freund erstaunt fragt: „Aber warum hast Du jetzt die Birke geschlagen und nicht die Kiefer?“, kann er ihm plausible und rationale Gründe dafür angeben. Aber dies erst im Nachhinein; er hat nicht *aus Gründen* gehandelt, sondern er hat gehandelt, und nachher, *ex post,* Gründe angegeben, weshalb er so gehandelt hat.
Seine Verliebtheit in Kiefern (und seine Liebe zu Bäumen) ist kein Grund, und will es auch nicht sein. Gründe sind dasjenige, was Leopold nachträglich anführt zur Rechtfertigung seines Handelns und was vielleicht auch diejenigen überzeugt, die nicht in Kiefern verliebt sind. Aber die Liebe ist dasjenige, was seine Wahrnehmung bestimmt und was ihn dann bestimmte Gründe suchen (und plausibel finden) lässt.
Die meisten Umweltethiker und Umweltethikerinnen sind zutiefst geprägt von einer Liebe zur Natur, zu Tieren und Pflanzen. Deswegen suchen sie nach Prinzipien und Normen, die alle davon überzeugen sollen, zur Natur gleichermassen Sorge zu tragen. Das sind aber rationale Begründungen im Nachhinein, und nicht dasjenige, was die Menschen zum Handeln ausrichtet.[16] Was sie zum Sorgetragen bewegt, ist ihre Liebe, die Verbundenheit mit gewissen Pflanzen, Tieren oder Landschaften, das Ergriffensein von einem Anblick oder einem Geschehen. Solche Erfahrungen gehen ein in sein So-Sein und resultieren in entsprechendem Handeln und Argumentieren.
Unser Verhalten der Umwelt gegenüber (und auch unsere entsprechenden Theorien) sind also, so behaupte ich, erst in zweiter Linie eine Sache von Gründen.[17] In erster Linie sind sie eine Sache meiner

15 Die „Situation“, wie ich sie als unbeteiligte Beobachterin wahrnehme, wird dabei unterschieden von der „Szene“, dem Geschehen, das mich mithineinnimmt und mich in seine Gerichtheit hineinzieht.

16 Das heisst nicht, dass solche Diskussionen nicht auch unsere Wahrnehmung verändern können; sie entfalten ihre Wirksamkeit aber nicht als rationale Argumente, sondern als Einladung, die Welt einmal anders zu sehen, uns auf eine andere Wahrnehmung einzulassen.

17 Ich behaupte nicht, dass in der Ethik auf Gründe verzichtet werden könnte. Sie werden dann wichtig, wenn wir uns mit Menschen unterhalten, die diese Liebe nicht oder nicht in der gleichen Weise teilen. Und sie sind dann fundamental, wenn wir Handlungsanweisungen in Gesetz überführen wollen. Was ich allerdings

persönlichen und affektiv[18] gefärbten Beziehung zu Landschaften, Pflanzen und Tieren. Diese „Einfärbung" meiner Beziehung besteht *vor* aller Sprache, die mich etwas nachträglich „als Gefühl" konzeptualisieren lässt. Sie prägt meine Wahrnehmung, wie sie aber umgekehrt auch selber schon von meiner Wahrnehmung und Erfahrung geprägt ist. Und aus dieser Prägung heraus suche ich nach Gründen, mit welchen ich mein Handeln nachher diskursiv rechtfertigen kann. Es werden mir allerdings auch nur solche Gründe plausibel erscheinen, die mit meiner affektiv gefärbten Beziehung übereinstimmen.

Eine Ethik, die der Möglichkeit von spontanem Handeln Rechnung trägt, welches nicht aus einer rationalen Begründung entspringt, sondern der Begegnung mit und dem Affiziertwerden von einer Szene, könnte vieles von dem aufnehmen, was auch Umweltpsychologinnen und –pädagogen zu vermitteln versuchen.[19] Wenn wir staunend vor einem Bergpanorama stehen, wenn wir aufmerksam werden für die Artenvielfalt von Pflanzen auf unserem Schulweg oder wenn wir im Zoo den Sibirischen Tiger betrachten, der hinter seinen Gittern hin- und herschleicht, dann sind es nicht die moralisch relevanten Eigenschaften dieser Landschaft, dieser Tiere und Pflanzen, die uns anrühren.

Was genau ist es, das uns hier ergreift? Es ist nicht romantische Erinnerungsseligkeit, die Aldo Leopold seine Umweltethik beginnen lässt mit einem Tagebuch durch die Jahreszeiten. In „A Sand County Almanac"[20] beschreibt er erst liebevoll seine monatlichen Streifzüge mit seinem Hund: er trauert über die vom Blitz getroffene, alte Eiche, sinniert beim Zersägen über die holzgewordene Chronologie eines Baumlebens, staunt über die Züge der Wildgänse, bewundert den Tanz der Waldschnepfe, freut sich über die „Geburtstage" verschiedener Blüten und jagt mit Hingebung Moorhühner.

Aus jeder Zeile spricht seine emotionale Verbundenheit mit seinem Land – und genau deswegen versucht er im zweiten Teil, für dieses Land auch philosophisch und ökologisch zu argumentieren. Ihm kann nicht mehr Unrecht getan werden, als wenn man ihn auf das Prokrustesbett der klassischen Umweltethik zwängt: anthropozentrisch oder physiozentrisch? Nur deswegen kann Zeide ebenso verständnislos

behaupte ist, dass dies nicht das Eigentliche unseres Umweltverhältnisses trifft, sondern Hilfskonstruktionen sind.

18 Mit „affektiv" bzw. „Affekt" meine ich im folgenden ein Hingezogen- bzw. Abgestossensein, das noch nicht den Status eines bewussten Gefühls hat, das aber so eingefärbt ist, dass wir es in der nachträglichen Konzeptualisierung als Gefühl bezeichnen.

19 Vgl. z.B. Thomashow, 1995 oder Lindemann-Matthies, 1999, die der persönlichen Erfahrung und Wahrnehmung eine unverzichtbare Rolle für die Umweltethik zumessen.

20 Leopold, 1949.

wie zynisch schreiben: „Leopold indeed loved to see wild things, particularly game – through the scope of his gun“[21] und ihn der Verteidigung des „ethically indefensible“ anklagen, nämlich „hunting for the fun of it. He glorifies recreational shooting of defenseless animals by merging 'the sheer wonder of the wind, the hail, and the snow, the stars, the lightnings and the clouds' (1966, p.213) with making the red legs kick.“[22] Callicott kontert wunderschön: „Judged by the animal-rights ethic (...) Leopold was an especially evil person. Judged by the so-called biocentric environmental ethic (...), Leopold was no worse than the rest uf us broccoli eaters and mosquito swatters – we are all evil people“[23], aber auch er hat letzlich nichts anderes anzubieten als den rationalistischen „rights-talk“, wenn er fortfährt: „But there is no evidence that the mature Leopold conducted himself as a hunter in ways that violated the integrity of biotic communities, or abrogated the biotic rights of species to continuance, or did not respect the individual animals he hunted.“[24]
Ich meine, dass Callicott gerade damit den Punkt verfehlt. Es geht Leopold tatsächlich nicht um die Integrität als solche und noch viel weniger um Rechte von Arten bzw. Respekt vor Individuen. Mit seinen fast hundert Seiten Naturtagebuch und den Erzählungen, den „Sketches Here and There“, die auch nochmals siebzig Seiten umfassen, will er die Leserin einstimmen, einen bestimmten Geist heraufbeschwören, in welchem seine philosophischen Argumente gelesen werden sollen. Ich meine, seine Ethik sollte gelesen werden als zwischen dem ersten und dem letzten Satz seines Buches stehend. Im Vorwort schreibt er:

> „There are some who can live without wild things, and some who cannot. These essays are the delights and dilemmas of one who cannot.“[25]

Und im letzten Abschnitt heisst es:

> „By and large, our present problem is one of attitudes and implements.“[26]

Die angemessene Haltung lässt sich nicht in Prinzipien, Normen und Werten ausdrücken. Leopold kann auch nicht rational begründen, weshalb *seine* Haltung nun die angemessene sein soll. Er erzählt, nimmt die Leserin mit auf seine Streifzüge, teilt mit ihr seine Trauer, seine

21 Zeide, 1998: 17.
22 Zeide, 1998: 17.
23 Callicott, 1998b: 25.
24 Callicott, 1998b: 25.
25 Leopold, 1949: vii.
26 Leopold, 1949: 226.

Spannung, sein Staunen und vermittelt damit etwas von dem, was es heisst, nicht ohne „wild things" leben zu können. Nicht leben können ohne Tau auf den Wiesen, ohne alte Bäume und neugierige Skunks, nicht ohne das Flügelklatschen der wilden Gänse und nicht ohne die Vielfalt der Farben und Gerüche, die nicht vom Menschen stammen, offene Augen und eifrige Ohren haben, wachen Sinnes und mit wachen Sinnen – das nenne ich beseelt sein vom Geist der Liebe zur Natur.

Hier geht es nicht darum, aufgrund welcher Eigenschaften Tieren und Pflanzen Würde zukommen und welcher Wert nun weshalb moralisch relevant sein soll. Unsere Geschichte beginnt nicht damit, dass wir ausserhalb der Begegnung stehen und die Objekte beschreiben, sondern wir sind immer schon hineingezogen in das Geschehen. Nicht erst hier der Mensch und dort die Natur – und dann die Frage nach dem moralischen Umgang, sondern zuallererst ‚ich-als-diejenige-in-der-Begegnung-mit-der-Natur'. Es geht um ein Offensein für die Gerichtetheit, die mich in dieser Begegnung bewegt, die meine Gedanken und Gefühle ausrichtet, sodass es nicht zur Sentimentalität wird, sondern mein ganzes Selbstverständnis und meine gesamte Lebensführung prägt.

In der Auseinandersetzung mit Andersdenkenden muss ich dann Argumente suchen, die auch denjenigen einleuchten, welche ganz gut ohne wilde Dinge leben können. Mein emotionales Ergriffensein, meine vor-konzeptualisierten Intuitionen mit vernünftigen Argumenten stützen, an den gesunden Menschenverstand appellieren, sich auf weitum geteilte Werte stützen – das ist nachträgliches und notwendiges Rechtfertigen. Aber dieses ist nicht dasjenige, was mich bewegt und motiviert. Und es ist ein Verlust für die Umweltethik, wenn sie so tut als ob.

Die Alternative ist allerdings nicht eine diffuse und esoterische „Bauchs- und Gespürsethik", sondern soll ebenso einer theoretischen Durchdringung zugänglich sein wie eine Prinzipienethik. Ausgehend von der prozessphilosophischen Betrachtung von Handlung und handelndem Subjekt möchte ich deshalb hier den zweiten Kritikpunkt an den klassischen individualistischen oder holistischen Umweltethiken[27] wieder aufnehmen: dass sie letztlich willkürlich Werte und Normen setzen müssen, mit denen sie dann ihre Ethik begründen können. Das muss eine Ethik nicht, wenn sie dem Handeln nicht das Handeln begründende Normen zugrundelegt, sondern die bewegende und ausrichtende Ergriffenheit durch das Andere. Aber wenn wir nicht mit Normen begründen wollen – worauf kann sich eine Ethik denn stützen, wenn sie mehr sein will als Ausdruck meiner persönlichen Befindlichkeit und Ergriffenheit? Was genau ist es, das mich zum

27 Vgl. Kap. 2.6.

Handeln bewegt, und vor allem: Wie kann ich dasjenige intersubjektiv zur Diskussion (und damit zur Rechtfertigung) stellen? Muss ich nicht doch wieder Werte und Normen haben, um diese meine Ergriffenheit qualifizieren zu können?

Ja, aber dies sind nicht Normen, die von aussen her stammen und sozusagen die unbewegten Beweger meines Handelns darstellen. Es genügt, wenn sie im Sinne von Piepers *moralischen* Begründungen „zulässig und auch geeignet sind, die Moralität einer Handlung plausibel zu machen“.[28] Zulässig und geeignet sind solche Normen, die sich im Zusammenspiel von Handeln und Rechtfertigen im intersubjektiven Diskurs herausgebildet haben.

Eine fruchtbares Modell um dieses Zusammenspiel darzustellen, ist dasjenige des reflektiven Gleichgewichts. Ursprünglich von John Rawls formuliert, hat es in breiten Kreisen viel Aufmerksamkeit und Verbreitung gefunden. Es bietet eine Alternative zu einem begründungstheoretischen Fundamentismus,[29] welcher letztlich nur normative Prinzipien als valable Begründungen ansieht. Im Gegensatz dazu kommen beim reflektiven Gleichgewicht die Rechtfertigungen nicht nur ‚von oben‘, sondern auch von ‚nebenan‘ und ‚von unten‘, nämlich durch Bezugnahme auf analoge Fälle, auf partikulare Urteile, Hintergrundtheorien und Intuitionen. Alle diese Elemente beeinflussen und testen die anderen gegenseitig; das Gewicht liegt nicht auf einzelnen Prinzipien, sondern auf der Kohärenz aller Elemente miteinander.

## 5.2 Das reflektive Gleichgewicht

Das Hauptproblem des Fundamentismus ist, dass es kein von allen akzeptiertes und alle überzeugendes Fundament gibt. Das liegt nicht daran, dass die Unbelehrbaren zu kurzsichtig oder zu unvernünftig wären; es gibt einfach mehrere, sich ausschliessende, aber dennoch vernünftige umfassende Theorien. Rawls nennt dies „the fact of reasonable pluralism“.[30] Dazu gehört auch die Tatsache, dass es individualistische und holistische Umweltethiken gibt, die aus ihrer jeweiligen Theorie heraus zu unterschiedlichen, manchmal sogar sich widersprechenden Normen und Werten kommen. Was bringt uns denn dazu, uns für das eine Denkgebäude und nicht für das andere zu entscheiden? Der Gedanke liegt nahe, dass die Plausibilität ethischer Prinzipien zusammenhängt mit der Traditions- und Denkgemeinschaft, in denen sie entstanden sind. Dies bringt die Ethik aus der Sphäre des

28 Pieper, 1985: 115.

29 Mit „Fundamentismus“ übersetzt Bayertz das englische „foundationalism“, um den politischen und religiösen Assoziationen des Begriffs „Fundamentalismus“ zu entgehen (vgl. Bayertz, 1999: 84, Fn. 9).

30 Rawls, 1993: xvii.

reinen universalen Denkens und Begründens sozusagen zurück auf die Erde, und damit in Berührung mit Geschichtlichkeit, Partikularität und Kontingenz. Statt Handlungen aus sich selbst heraus begründen zu können, ist sie selber geprägt und beeinflusst von Perspektiven und konkreten Fragestellungen.
In den letzten Jahrzehnten hat sich die angewandte Ethik als eigenständige Disziplin entwickelt, die sich nicht mit der blossen Applikation ethischer Normen und Prinzipien auf konkrete Problembereiche begnügte.[31] Aber was dann genau noch hinzukommen muss, und wie diese unterschiedlichen Elemente miteinander in Beziehung stehen, solche Fragen haben beinahe zu einer „Grundlagenkrise der ethischen Theorie“[32] geführt. Wie komme ich zu einem moralischen Urteil? Welche Rolle spielen unsere Gefühle? Sind Handlungen, die ich aus Freundschaft oder Liebe zu einem Menschen tue, amoralische (nicht un-moralische) Handlungen, weil sie dem Hingezogensein zu diesem speziellen Menschen entstammen und nicht universalisiert werden können?[33] Was ist mit unseren moralischen Intuitionen, die wir doch in verschiedenen Situationen sehr stark haben können? Sie wegzulassen heisst, nicht nur einem elementaren Aspekt des Menschseins jeglichen Anteil an moralischen Entscheidungen zu verweigern, sondern auch vor dem Motivationsproblem zu stehen: Was bringt uns dazu, überhaupt moralisch handeln zu *wollen*? Sie jedoch als Begründung für unsere moralischen Entscheidungen zuzulassen, zieht berechtigterweise den Einwand der Personen-, Zeit- und Kulturbedingtheit dieser Intuitionen nach sich.

### 5.2.1 Prinzipien und wohlerwogene Urteile

Die Idee des reflektiven Gleichgewichts, die bei Rawls zum ersten Mal auftaucht[34] und von verschiedenen PhilosophInnen weiterentwickelt wurde,[35] ist meiner Meinung nach ein fruchtbarer Ansatzpunkt, angewandte Ethik zwar kontextuell, aber dennoch nicht kasuistisch werden zu lassen.

31 So Bayertz, 1991; s. dag. aber Pieper & Thurnheer, 1998.
32 Nida-Rümelin 1996: 63.
33 Vgl. Stocker, 1976 und Stocker, 1996.
34 Explizit in Rawls, 1999: 18 (erschienen 1971), davor aber schon 1951 in: „Outline of a Decision Procedure for Ethics“, wo er sich die Frage stellt: “Does there exist a reasonable decision procedure which is sufficiently strong, at least in some cases, to determine the manner in which competing interests should be adjudicated, and, in instances of conflict, one interest given preference over another; and, further, can the existence of this procedure, as well as ist reasonableness, be established by rational methods of inquiry?” (p 1). Diesen Hinweis verdanke ich Stefan Grotefeld.
35 So z.B. von Audi, 1996; Burg & Willigenburg, 1998; Daniels, 1996; Tersman, 1993.

Ausgehend von der Feststellung, dass es verschiedene Theorien von Gerechtigkeit gibt, die einander an Rationalität nichts nachstehen (utilitaristische, kantische oder eben Rawls' eigene, vertragstheoretische), versucht Rawls eine Methode zu finden, wie man sich in diesem Pluralismus doch vernünftigerweise für eine Theorie entscheiden könnte. So gelangt er 1971 zum Begriff des „reflective equilibrium",[36] um seine Prinzipien von „justice as fairness" als Resultat einer Balance darzustellen zwischen

- den *Prinzipien*, auf die wir uns in der Situation des Urzustandes geeinigt haben und
- unseren wohlerwogenen *Urteile*, die mit diesen Prinzipien übereinstimmen.

Die Situation des Urzustandes ist dabei die rein fiktive Vorstellung, dass sich Personen auf Grundprinzipien der Gesellschaft einigen, ohne dass sie wissen, welche Stellung sie später in dieser Gesellschaft einnehmen werden. Sie wissen nicht, ob sie jung oder alt, Mann oder Frau, arm oder reich sein werden. Rawls Überzeugung ist es, dass sich die Menschen hinter diesem „veil of ignorance"[37] auf Prinzipien einigen können, die wahrhaft fair sind. Einer, der den Kuchen in Stücke schneiden muss, ohne zu wissen, welches davon er dann bekommen wird, wird auch darauf schauen, möglichst gleichgrosse Stücke für alle zu schneiden.

Bei den Urteilen auf der anderen Seite handelt es sich um solche, auf die eine „person beyond a certain age and possessed of the requisite intellectual capacity (...) under normal social circumstances"[38] mit ihrem entsprechend entwickelten Sinn für Gerechtigkeit kommen würde, „rendered under conditions favorable to the exercise of the sense of justice, and therefore in circumstances where the more common excuses and explanations for making a mistake do not obtain."[39]

Diejenigen Prinzipien, die im Lichte unserer Kenntnisse besser in ein kohärentes Verhältnis zu bringen sind mit unseren wohlerwogenen Urteilen, sind deshalb denjenigen vorzuziehen, bei denen das weniger gut möglich ist. So hat das reflektive Gleichgewicht die Funktion eines Kriteriums dafür, aufgrund dessen wir uns für bestimmte Prinzipien der Gerechtigkeit entscheiden und nicht für andere – eine Wahl, die ohne ein solches Kriterium entweder unmöglich oder willkürlich wäre.

Damit scheint in das rein rationale Gefüge von Prinzipien und Normen ein Element von Geschichtlichkeit und Lebenserfahrung hineingekommen zu sein: „von einem gewissen Alter an (...) bei Vorliegen der nötigen geistigen Fähigkeiten unter normalen sozialen Bedingun-

36 Rawls, 1999: 18; ich zitiere allerdings aus der Revised Edition von 1999.
37 Vgl. Rawls, 1993: 118ff.
38 Rawls, 1999: 41.
39 Rawls, 1999: 42.

gen".[40] Dieses beeinflusst die Auswahl der Prinzipien, wird aber zugleich beeinflusst von ihnen.

### 5.2.2 Intuitionen

Rawls ist tatsächlich jedoch weit entfernt davon, individuelle Urteile als gleichberechtigte Partner in diesem Gleichgewicht gelten zu lassen. Er versucht zunächst, dieses geschichtlich-individuelle Element auf ein Minimum zu beschränken. Er gibt klare Kriterien, welche Urteile als „considered" gelten können, nämlich diejenigen, „in which our moral capacities are most likely to be displayed without distortion."[41] Eine solche Verzerrung der moralischen Fähigkeiten liegt dann vor, wenn Unsicherheit, starke Gefühle oder die Aussicht auf persönlichen Vorteil unser Urteil beeinflussen. Das reflektive Gleichgewicht ist in der Tat ein *reflektives*, nämlich eines, das so zuverlässig wie möglich auf der rationalen, kognitiven Ebene stattfindet und losgelöst ist von mächtigen Gefühlen und, wie es Nussbaum nennt, „particular situational immersion".[42]
Die ideale Situation, um zu möglichst wohlerwogenen Urteilen zu gelangen, besteht bei Rawls dann vermutlich im Urzustand, diejenigen Situation, in der die Beteiligten weder um künftige Stellung noch Beziehung wissen. Hier werden die Subjekte von nichts abgelenkt, und nichts beeinflusst ihre Urteile. Das Gleichgewicht soll aber doch gerade dazu führen, die Prinzipien, auf die man sich im Urzustand geeinigt hatte, zu beurteilen und zu gewichten im Lichte dieser so gewonnenen moralischen Urteile. Wenn diese ebenso losgelöst von Partikularitäten erreicht werden sollen, dann stehen diese zwei Beine des Gleichgewichts gefährlich nahe beieinander. Im Urzustand gewonnene Prinzipien und möglichst von der konkreten Situation abstrahierende Urteile können einander kein wirkliches Korrektiv sein, da sie zumindest idealiter dieselbe Perspektive teilen. Was Rawls erreichen will, nämlich die Abwägung und Begutachtung der Prinzipien mit den Augen des Gemeinsinns, d.h. verankert in der realen und sozialen Existenz der moralischen Subjekte, droht er durch diese strenge Auswahl der „considered judgements" wieder zu verlieren.[43]
Es erstaunt nicht, dass verschiedene Philosophinnen und Theologinnen hier angeknüpft und das reflektive Gleichgewicht weiterentwickelt

40 Vgl. ebd.
41 Rawls, 1999: 42.
42 Nussbaum, 1990: 175.
43 Es geht mir hier nicht um die Frage nach dem Charakter dieser moralischen Urteile und ob die Rolle, die Rawls den „considered judgements" zugedacht hat, nicht viel eher von den ihnen zugrundeliegenden Intuitionen erfüllt werden müsste (vgl. Fischer, 2000b: 248f), sondern nur darum, ob die Perspektive der „considered judgements" tatsächlich eine Ergänzung ist zu derjenigen des „veil of ignorance".

haben. So entwerfen z.B. van Willigenburg und Heeger ein Netzwerkmodell, das die moralischen Prinzipien zusammen mit der moralischen Wahrnehmung und den Intuitionen in ein dynamisches Gleichgewicht bringt. Intuitionen sind dabei für van Willigenburg/Heeger "Urteile über einzelne Fälle oder Situationen". Kraft unserer Fähigkeit zum moralischen Urteil nehmen wir in einer Situationen gewisse Tatsachen als moralisch relevant wahr und interpretieren diese nach einem bestimmten moralischen Schema. Dieses wird uns nahegelegt von bestimmten moralischen Prinzipien, die ihrerseits wiederum beeinflusst sind von unserer Intuition, also unserer moralischen Beurteilung der Situation. Solche Intuitionen beinhalten im Gegensatz zu Rawls' „considered judgements" oft starke Gefühle, die unser Verhältnis den Tatsachen gegenüber prägen. Wir sind zornig oder traurig über die Situation, so wie wir sie wahrnehmen. Und diese Gefühle formen sich zu einem moralischen Urteil: Das ist falsch. Und dieses Urteil wiederum ist es, das uns zum Handeln veranlasst.

### 5.2.3 Schlüsselszenarien und Gerichtetheit

Die Frage ist allerdings, ob Intuitionen überhaupt moralische Relevanz haben sollen. Kritiker weisen zu Recht darauf hin, dass Intuitionen sehr subjektiv und relativ sind[44] und dass sich deshalb eine moralische Urteilsfindung, die mehr sein will als ein blosser ‚Bauchentscheid', wohlweislich nicht auf Intuitionen beziehen soll. Dieses Problem stellt sich tatsächlich, wenn Intuitionen einerseits *als moralisch,* andererseits *als Urteile* betrachtet werden. Dies ist aber beides nicht zwingend. Fischer weist darauf hin, dass Urteile *begründet* werden, während es dem Begriff der Intuition geradezu widerspricht, wenn verlangt wird, dass sie begründet wird: „Sittliche Intuitionen *bewegen* zu bestimmten sittlichen Urteilen: aber sie *bestehen nicht selbst* in sittlichen Urteilen."[45] Unsere Intuitionen sind nicht Urteile über bestimmte Situationen, sondern wir reagieren damit spontan auf eine Szene, welche uns erfasst. Ich bin nicht mehr Beobachterin, sondern werde hineingenommen und reagiere darauf unwillkürlich mit einer bestimmten emotionalen Einstellung. Wenn wir diese Reaktion im Nachhinein in Begriffe fassen,[46] kommen wir zu Gefühlen, „ich wurde wütend, als ich das sah" oder zu Begründungen, „weil ich Katzen gerne habe, konnte ich nicht tatenlos zuschauen". Aber dasjenige, was uns überhaupt erst zu Gefühlen oder Handlungen bewegt, ist die wahrgenommene Situation, die Szene, von deren Gerichtetheit wir uns

44 Vgl. dazu z.B. DePaul & Ramsey, 1998.
45 Fischer, 2000b: 249.
46 Im Moment des Geschehens hat sie noch keinen Namen, sie „ist" einfach. Wut oder Angst packt mich einfach, und es gibt nichts, das losgelöst davon Subjekt von Gefühlen (die ich „haben" kann) sein könnte.

erfassen lassen. Allerdings ist diese Gerichtetheit nicht eine spezifische Eigenschaft der Situation.[47] Sie entsteht erst zusammen mit unserer Wahrnehmung. Es ist die Intuition, welche sich im Erleben einer bestimmten Szene von einer bestimmten Gerichtetheit ergreifen lässt. Aber je nach Subjekt, welches erlebt, kann das für dieselbe Situation ganz unterschiedliche Gerichtetheiten (und also unterschiedliche Szenen) bedeuten. Wenn ich sehe, wie Rowdies im Begriff sind, eine Katze anzuzünden, so erfasse ich diese Situation als eine Szene, in der eine Katze brutal gequält wird. Das bringt mich „intuitiv" dazu, mich wütend dazwischenzuwerfen und dem ein Ende zu bereiten. Wenn ich hingegen Katzen als Hexentiere betrachte, dann wird mir dieselbe Situation für mich zu einer Szene, in welcher ein Werkzeug des Teufels seine gerechte Strafe erhält. Das wird mir genauso ‚intuitiv' eine aufrichtige Genugtuung bereiten.

Meine Intuition interpretiert[48] also die Situation auf eine bestimmte Gerichtetheit hin. Diese Interpretationsfähigkeit müssen wir allerdings im Laufe unserer Lebensgeschichte allererst erlernen. Intuitiv heisst hier nicht angeboren, „instinktiv", sondern lediglich spontan, unreflektiert und vor aller Begrifflichkeit. Wir erlernen Intuitionen, indem wir die Gerichtetheit fundamentaler Grundszenen am eigenen Leib erfahren. Liebe z.B. erfahren die meisten Menschen als Säuglinge in der Wärme und Fürsorge der Eltern, und so wird jede Situation, die uns daran zurückerinnert, als Liebe wahrgenommen.[49] Fischer nennt in Anlehnung an de Sousa solche interpretationsleitenden Handlungen, in denen wir allererst erlernen, was wir später Gefühle nennen, „Schlüsselszenarien".[50] Diese Szenarien prägen später unsere Wahrnehmung einer Situation. Ob ich eine beobachtete Kuss-Szene wahrnehme (und das heisst hier: interpretiere) als Liebe, als Vergewaltigung oder als Provokation, wird unter anderem auch davon abhängig sein, in welchen Schlüsselszenarien sich in meiner Geschichte Liebe manifestiert hat. Wenn die erlebte Situation tatsächlich in relevanten Aspekten diesem ursprünglichen Schlüsselszenario gleicht, ist meine intuitive Interpretation ihrer Gerichtetheit angemessen und das dazugehörige Gefühl „rational".

Intuitiv ist dann allerdings nicht mein Urteil selber: „das muss Liebe sein" oder „das ist eine Provokation", sondern mit der Intuition nehme ich wahr, was sich für mich, die ich im Lichte solcher erlernter Schlüsselszenarien die Szene erfasse, in dieser Szene manifestiert.

47 Zur Unterscheidung zwischen ‚Situation' und ‚Szene' vgl. o. S.160, Fn.15.
48 Ich kann hier nur nochmals betonen, dass dies *vor* aller Reflexion und Konzeptualisierung geschieht.
49 Dies ist natürlich sehr simplifiziert ausgedrückt. Hier kann leider nicht ausführlicher auf die psychologischen Differenziertheiten eingegangen werden.
50 Vgl. dazu de Sousa, 1996, v.a. pp. 181-184, vgl.Fischer, 2000b: 250f, Fischer, 2002: 122.

Intuitiv nehme ich dann deren Gerichtetheit wahr, dasjenige, was ich im Nachhinein in die prädikative Struktur eines Urteils bringen kann. Dabei sind nicht eigentlich *wir* die Wahrnehmenden, welche diese Gerichtetheit erfassen, sondern wir *werden erfasst von ihr*, von Zorn oder Liebe, im Erleben in die Szene hineingezogen. Meistens ist es uns allerdings möglich, eine solche Situation auf dem Hintergrund *unterschiedlicher* Schlüsselszenarien wahrnehmen. Situationen und Schlüsselszenarien sind nicht ein-eindeutig. Ein Kuss kann sich uns eben als Ausdruck von Liebe zeigen, aber auch von sexueller Begierde, von Heuchelei oder sogar Verrat. Wir können die Ereignisse in Ex-Jugoslawien im Geist[51] der Rache oder der Vergebung betrachten. Leiden und Tod kann uns als letzte Verzweiflung oder im Licht eschatologischer Hoffnung begegnen.

Es ist das Privileg der meisten Menschen, von Situationen und deren Charakter nicht einfach bestimmt zu sein, sondern eine gewisse Freiheit zu haben, diese unter je verschiedenen Schlüsselszenarien wahrnehmen zu können. Allerdings können wir die Wahl eines angemessenen Schlüsselszenarios nicht *vor* der intuitiven Reaktion treffen. Diese ist ja gerade eben vorreflektiv, d.h. nicht bewusst gewählt. Aber wir können uns im Nachhinein überlegen, ob hier unsere Intuition der Situation angemessen war oder ob sie sich in einem reflektiven Gleichgewicht vor unseren Prinzipien rechtfertigen kann. Oder wir können in fiktiven Lebensgeschichten wie z.B. in Romanen uns in verschiedene Lebensgeschichten hineindenken und sozusagen ausprobieren, wie es wäre, mit anderen Schlüsselszenarien durchs Leben zu gehen.[52]

Wenn mir jemand Unrecht getan hat, dann lasse ich mich vielleicht intuitiv von Racheempfindungen leiten und interpretiere alles auf diesem Hintergrund. Ich bin überzeugt, dieser hat mich absichtlich gekränkt und erlebe meine sozialen Beziehungen nur noch unter dem Gesichtspunkt der Rache. Wenn mich aber dann jemand darauf aufmerksam macht, dass all dies vielleicht auch im Lichte möglicher Vergebung wahrgenommen werden kann, und dass dies doch viel besser zu meinen christlichen Überzeugungen passen würde, kann sich meine Wahrnehmung verändern. Ich erfahre mich dann vielleicht nicht mehr als die unschuldig Gekränkte und das Gegenüber als meinen bewussten Widersacher, sondern bin offen für ein klärendes Wort und eine ausgestreckte Hand. Damit verändere ich die ganze Situation – nicht nur für mich, sondern auch für den Anderen.

51 'Geist' nennt Fischer dasjenige, was unsere Intuitionen ausrichtet, d.h. das, was uns die Szene mit einem Schlüsselszenario verknüpfen lässt. Dasjenige, was uns daraus entgegenschlägt, was unsere Intuitionen allererst anrührt, ist hingegen die 'Gerichtetheit' der Szene (vgl. Fischer, 2000b: 251 und 267, s.a. Fischer, 2002: 129.)

52 V.a. Iris Murdoch hat diese Funktion von Literatur betont, vgl. Murdoch, 1970b.

Man kann allerdings nicht sagen, dass meine erste intuitive Reaktion moralisch schlecht war und die zweite gut. Intuitionen „geschehen" einfach. Sie können höchstens angemessen oder unangemessen sein; aber wenn ich mir mein Selbstbewusstsein immer und überall erkämpfen musste, so ist die Kränkung durch einen Vorgesetzten vielleicht tatsächlich eine Situation, in der aus meiner bisherigen Erfahrung heraus Rache angemessen ist. Hier muss aber keine sittliche Orientierungsfähigkeit der Intuition selbst postuliert werden, was zu Recht den Vorwurf des Relativismus provozieren würde. Die Orientierung kommt erst nachher hinein, nämlich bei der Reflexion auf das Geschehen und meine Intuition und beim Abwägen eines reflektiven Gleichgewichtes.

Aber tatsächlich ist dies allein noch keine ganz befriedigende Rechtfertigung meiner Handlungen. Wer garantiert mir denn, dass meine christlichen Prinzipien der Vergebung besser sein sollen als andere, die Rache unterstützen? Mit welchem Argument kann ich *mein* Gleichgewicht als moralisch hochstehender behaupten als ein anderes?

Nimmt man das reflektive Gleichgewicht als normative *Theorie der Urteilsbildung,*[53] so ist Kohärenz tatsächlich der einzige Massstab. Es gibt keine praktische Rationalität, die unabhängig von Tradition und Geschichte als Ausgangspunkt und universales Kriterium dienen könnte, es gibt nur die jeweilige, historische und gemeinschaftsbedingte Rationalität eines Gleichgewichts. Ebenso stehen auch die ethischen Massstäbe nicht ausserhalb jeglichen geschichtlichen Kontextes, sondern bestehen in der Kohärenz mit einer Geschichte. Ich rechtfertige mein Handeln nicht dadurch, dass ich auf unabhängige Prinzipien verweise, sondern indem ich es in den Kontext meiner Erfahrung, meiner Intuitionen und meiner im Laufe meines Lebens mir angeeigneten Überzeugungen stelle, und es so für die Zuhörerin nachvollziehbar mache. Die Handlung muss kohärent sein mit mir als derjenigen, als die ich mich zu erkennen gebe in meiner Lebensgeschichte und den Geschichten, in denen meine moralischen Überzeugungen wurzeln. Diese Überzeugungen, die von denjenigen geteilt werden, die auch meine Geschichten teilen, bilden die Kriterien, an denen mein Handeln gemessen werden soll.

Die Überzeugungskraft dieser Kriterien liegt also nicht in der Logik der Deduktion von einem universalen Prinzip, sondern in der inneren Logik der Geschichte, welche die Zuhörerin in das Geschehen hineinzieht, sie die Katze kläglich miauen oder das Kind weinen hören lässt. Wenn sie die Geschichte teilt, wird sie auch die Kriterien teilen. Damit wird auch die Normativität buchstäblich eine geschichtliche (und damit eine lokale) Angelegenheit. Nicht nur soll die Geschichte

53 So der ethische Kohärentismus, der – im Gegensatz zum ethischen Fundamentismus – vertritt, dass sich Intuitionen und Prinzipien wechselseitig korrigieren müssen (vgl. dazu Bayertz, 1999 und Fischer, 2000b: 247f.)

über das, was geschah, nachvollziehbar machen, weshalb diese und nicht jene Normen dazugehören, sondern die Normen selber werden verständlich und nachvollziehbar, ja überhaupt erst gültig, im Rahmen der dazugehörigen Geschichte. Und das Zuhören (bzw. das Erleben) zieht hinein in diese Normativität.
Solche Geschichten sind zutiefst verknüpft mit unserem Selbstverständnis. Nicht jede Geschichte leuchtet den Zuhörerinnen ein, aber je grundlegender wir solche Geschichten teilen, desto fundamentaler ist der Konsens über die Normen, welche darin enthalten sind. „Foundational stories",[54] Urgeschichten, sind die Geschichten darüber, wer wir sind, welche Erwartungen an uns gestellt werden und was wir erwarten dürfen. Nur wenn wir diese Urgeschichte mit unseren Zuhörern teilen, werden wir auf Verständnis hoffen können. Diese letzte Geschichte lässt sich allerdings nicht mehr rational vermitteln, „at some point one simply has to have faith in a story."[55]
Betrachtet man das reflektive Gleichgewicht hingegen als *empirische Methode der Urteilsbildung*, kann es dabei nur darum gehen, zu verstehen, weshalb bestimmte Umstände einer Situation für die einen relevant sind und für die anderen nicht. Man kann durch das sich Einfühlen in andere Sichtweisen und Gleichgewichte vielleicht auch noch die eigene „moralische Sehschärfe" verbessern. Aber dies alles sagt noch nichts aus über die normative *Geltung* dieses Urteils. Wenn Strassenkinder Stärke und Schlauheit als moralische Qualitäten ansehen, weil sie lernen mussten, sich mit Lügen und Stehlen durchzuschlagen, so ist deren Urteil zwar verständlich im Lichte ihrer Geschichte, es fehlt aber die Kritisierbarkeit im Lichte seiner Geltung.
Wenn fundamentalistische Terroristen am 11. September 2001 in voller Absicht Tausende von Menschen getötet haben, so haben sie bei ihrer Tat zwar Mut und Disziplin bewiesen – Tugenden, die in der Ethik gemeinhin hoch geschätzt werden. Sie handelten auch in Übereinstimmung mit ihren Prinzipien,[56] sodass sie sich durchaus auf ein reflektives Gleichgewicht berufen konnten. Dennoch sträubt sich alles in uns, dies lediglich als eine andere Form der Weltanschauung gelten lassen zu können. Gerade hier wird man nach dem zugrundeliegenden Orientierungshorizont fragen müssen.
Im Anschluss an Fischer möchte ich hier die Geltung der moralischen Urteile an einen ganz bestimmten Geist binden, denn „die christliche Lebenspraxis [bezieht] ihre spirituelle Orientierung nicht aus sich selbst, sondern aus der christlichen Symbolisierung der Lebenswirklichkeit. Diese wirkt über die christliche Verkündigung als ständiges

54 Arras, 1997: 74.
55 Arras, 1997: 74.
56 Diese möchte ich allerdings keinesfalls mit den Prinzipien „des Islams" in eins setzen.

Korrektiv der gelebten Praxis."[57] Das reflektive Gleichgewicht steht damit seinerseits im Horizont einer bestimmten, geistgewirkten Orientierung.

So werde ich nicht im Traditionsrelativismus der „stories", aber auch nicht beim reinen Beschreiben und Verstehen der *Methode* stehenbleiben wollen, sondern die Frage nach dahinterliegenden Leitorientierung stellen: Wovon sollen wir unsere Intuitionen und unsere Reflexionen bestimmen lassen? Prozessphilosophisch formuliert heisst dies: Wie, auf welche Art und Weise soll ich wahrnehmen?

57 Fischer, 2002: 130.

Should we in fact exclude our bewilderment and
our hesitation from the deliberative process?
Should we automatically mistrust the information
given us by our fear, or grief, or love?
(For being in love would surely count as a case of
„being upset“) Should we in fact go for theories
that embody generality and universality – rather
than saying, with Aristotle, that „the discrimination lies in perception“?

Martha Nussbaum[1]

# 6 Wahrnehmung

„Wie soll ich wahrnehmen?“ – dies als neue Leitfrage der Ethik vorzuschlagen, klingt provokativ. Mit Wahrnehmung ist allerdings nicht das rein persönliche Erleben einer jeden gemeint, sondern prozessphilosophisch handelt es sich dabei um den Prozess der Selbstkonstitution. Das Subjekt ist das daraus hervorgehende handelnde Selbst, von welchem die Handlungen nicht abstrahiert werden können. Es geht also, so könnte man versucht sein zu formulieren, letztlich um die Frage nach dem *Sein*, und nicht um die Frage nach dem *Tun*. Allerdings ist Sein prozessphilosophisch gesehen ja auch immer schon ein Tun, nämlich ein Wahrnehmen, Auswählen, Synthetisieren und Integrieren. Deswegen muss die Formulierung anders lauten: nicht einfach ‚Sein statt Tun‘, sondern ‚ein subjektiv tätiges, das heisst, perspektivisch wahrnehmendes Sein statt eines seins- und subjektlosen Tuns‘.

## 6.1 Perspektivische Wahrnehmung

Wahrnehmen[2] ist in der Prozessphilosophie der Modus des Seins schlechthin. Nichts kann auf irgendeine Art sein, ohne dass es wahrnehmen (und wahrgenommen) würde. Dieses Wahrnehmen ist eine dreiteilige Relation, welche sich zusammensetzt aus a) dem erfassenden Subjekt,[3] b) dem erfassten Datum und c) der *subjective form*, d.h. der Art und Weise, wie dieses Subjekt dieses Datum er-

1 Nussbaum, 1990: 175.

2 Ich benütze hier die Termini „wahrnehmen“ (bzw. „Wahrnehmung“), „erfassen“ und „erleben“ als Synonyme, nämlich als Übersetzung des whiteheadschen „prehend“ bzw. „prehensions“.

3 Welches in dieser Phase noch ein Superjekt ist, d.h. ein aus diesem Wahrnehmen Hervorgehendes, nicht ihm Zugrundeliegendes.

fasst.[4] Es ist allerdings wichtig festzuhalten, dass diese Relation nur zum Zweck der Analyse auseinandergenommen werden darf. Tatsächlich ist „Subjekt-Erfassen-Objekt" ein einziges Geschehen, das man sich als Blitzlichtaufnahme vorstellen kann. Zeit ist nicht die Schnur, auf welcher die einzelnen *actual entities* wie Perlen auf einer Kette aufgereiht wären, sondern auch sie konstituiert sich erst durch das Werden der *actual entities*.[5] Das Subjekt nimmt in diesem „Zeitschnitt", in dieser Momentaufnahme, in einem einzigen Moment seine Umwelt wahr, und in diesem Wahrnehmen hat es deren verschiedene Elemente schon unter seiner Perspektive in die Einheit seines So-Seins und So-Wahrnehmens synthetisiert.
In diesem Wahrnehmen verschmelzen Subjekt und Objekt in eins. Weder gibt es ein von seiner Umwelt unabhängiges, wahrnehmendes Subjekt noch gibt es eine vom Subjekt unabhängige Umwelt, die nicht immer schon perspektivisch wahrgenommen würde[6]. Im Erleben gibt es nur das sich seine Umwelt aneignende Subjekt. Damit ist die „reflektierende (..) Distanz zwischen erfassendem Subjekt und Situation"[7] verschwunden, die Zeit kondensiert in ein „Jetzt" und das Geschehen in ein einziges „ich-weh-wirbel-Empfinden". Bei Fischer heisst dies das „szenische Erleben", und sich intuitiv verhalten heisst, in den Sog dieser Szene zu geraten, die Gerichtheit der Szene auf die Gerichtetheit des Verhaltens zu übertragen.[8]
Anders ist die Perspektive des Beobachters, das anschliessende Reflektieren und darüber Reden in der dritten Person. So unmittelbar ins Geschehen verwickelt ich einen Unfall erlebe, so distanziert kann ein zufälliger Zeuge danach auf der Polizeistation berichten. Hier wird das Geschehen transparent gemacht, strukturiert, es wird gefragt nach zeitlichem Ablauf und nach Gründen. Hier ist auch, so Fischer, der Ort, um von Tatsachen zu reden (dem, was der „objektiven" Situation zukommt, „der andere hatte eindeutig grün"), während Wertungen (wie wir „subjektiv" darauf reagieren, „der Trottel ist viel zu schnell gefahren") in die Erlebnisperspektive gehören.
Fischer redet sogar von zwei verschiedenen Welten:

4 Vgl. PR 23/66.
5 „Dementsprechend dürfen wir die Zeit nicht länger als eine weitere Form der Ausgedehntheit interpretieren. Zeit ist die schiere Abfolge von epochalen Zeitschnitten. Aber die Einzelwesen, die in dieser Darstellung aufeinander folgen, sind Zeitschnitte. Der Zeitschnitt ist das, was für die Realisierung eines Musters in dem gegebenen Geschehnis benötigt wird." Alfred North Whitehead, 1988: 151.
6 Diese Umwelt ist natürlich *für jedes Subjekt* in einer bestimmten Perspektive gegeben. Sie ist immer ‚Welt-für-das-jeweilige-Subjekt' und löst sich damit nicht in einem einzigen Subjekt auf.
7 Fischer, 2000b: 256.
8 Vgl. Fischer, 2000b: 251.

> „Das eine ist die Welt, wie sie sich der Verständigungsperspektive zeigt und über diese konzeptualisiert ist. Sie ist propositional strukturiert, in der Erfahrung gegeben, differenziert in Tatsachen und Wertungen, strukturiert durch Ursachen, Motive und Gründe und in ihrer Tatsächlichkeit sichergestellt über Wahrheits- und Geltungsansprüche. Das andere ist die Welt, wie sie sich bei Sistierung der Verständigungsperspektive zeigt, bei Aufhebung der reflektierenden Distanz zwischen erfassendem Subjekt und Situation, die durch diese Perspektive gesetzt wird, die Welt also, in der wir Erlebende sind, die von der szenischen Gerichtetheit des vor Augen liegenden Geschehens affiziert werden, z.B. in Gestalt von Vergnügen, Sympathie, Abscheu, Mitgefühl, usw."[9]

Diese reine Verständigungsperspektive, unabhängig von der affektiven Einfärbung, gibt es allerdings nicht in der Prozessphilosophie. Alles ist Erleben, ist Wahrnehmen. So wie die Unfallverursacherin den Unfall als Beteiligte erlebt, so erlebt ihn die Beobachterin am Strassenrand als Beobachterin. Aber auch sie hat ihre Perspektive, auch sie betrachtet das Geschehen nicht losgelöst von ihrer subjektiven Betrachtungsweise. Auch als Beobachterinnen werden wir „affiziert" vom Geschehen. Dies ist allerdings nicht so passiv, wie es dieses Wort impliziert. Wahrnehmen als Beobachten ist für uns genauso kreative Aktivität wie es Wahrnehmen als Erleben ist. Das ‚Was' stammt von der Umwelt, der ‚Situation'. Aber das ‚Wie', die Wahrnehmung der ‚Situation' als ‚Szene',[10] kommt immer von uns – so wie eine Geigen- oder Gitarrensaite zwar affiziert wird von der Spielerin, den Ton kann sie aber immer nur im Rahmen ihres So-Seins, ihrer Material- und Schwingungseigenschaften, ausdrücken.
Für die Prozessphilosophie fallen im Erleben Geschehen und erlebendes Subjekt zusammen in ein ′dieses aus seiner Perspektive und unter seiner *subjective form* wahrnehmende Superjekt-Subjekt′. Nicht nur Erleben, sondern Leben, Sein überhaupt heisst Erfassen, Wahrnehmen und diese *prehensions* in seinem Selbstsein zu einer Einheit integrieren. Das wahrnehmende Subjekt *ist* die kontinuierliche und perspektivische Wahrnehmung seiner Umwelt. Hier muss allerdings beides betont werden: Es ist sowohl seine *Wahrnehmung* als auch s*eine* Wahrnehmung.

### 6.1.1 Die *Wahrnehmung* des Subjekts: die *prehension*

Die Betonung der Wahrnehmung bedeutet zunächst, auf den *Vektorcharakter* dieser Wahrnehmung zu verweisen: Meine Wahrneh-

9 Fischer, 2000b: 256.
10 Zur Unterscheidung vgl. S. 160, Fn 15.

mung transportiert einen Knall, der von dort kommt, als Erfahrung zu mir, die ich hier bin; wobei „dort“ und „hier“ sowohl unterschiedliche räumliche als auch unterschiedliche zeitliche Lokalisationen bedeuten. Dieser Vektorcharakter steht nicht nur für die gerichtete Verbindung eines Datums der Vergangenheit mit einem Subjekt der Gegenwart, sondern dieser Vektorcharakter „ist“, sagt Whitehead, die kausale Wirksamkeit der Vergangenheit in der Gegenwart.[11] Mit Vergangenheit ist nicht allein dasjenige gemeint, was von uns aus gesehen in der Vergangenheit liegt, sondern auch all das, was im Moment unseres Wahrnehmens „vorhanden“, also Gegenwart ist. Um von uns wahrgenommen werden zu können, muss es seinen vorgängigen Werdeprozess abgeschlossen haben – was nicht heisst, dass es nicht weiter werden könnte. Aber die Selbstwerdung einer *actual entity* stellt einen Zeitschnitt[12] dar, und alles, was *vor* diesem Schnitt war, geht in die Selbstwerdung ein, was *nach* diesem Schnitt geschieht, nimmt seinerseits die besagte *entity* als Element in die Selbstwerdung des Nachfolgenden auf.[13]

Diese unmittelbare Vergangenheit, also die Welt, welche je unsere ist, übt also eine kausale Wirksamkeit auf uns aus. Der Vektorcharakter unserer *prehensions* bringt die Umwelt – wiewohl perspektivisch wahrgenommen und in eine Einheit zusammengeschmolzen – in unser innerstes Selbst hinein. Tatsächlich kann die Philosophie Whiteheads verstanden werden als eine Explikation „of making clear the notion of being present in another entity“‟.[14] Es war unter anderem sein Anliegen zu erklären, wie eine Substanz *in* einer anderen Substanz einwohnen konnte.[15] Dies führte ihn zu einer ‚durchlässigeren‘ Konzeption der Substanz. Die mannigfaltige Umwelt findet in uns, in mir als Subjekt, zur Einheit. Insofern hat also die Situation, so wie wir sie wahrnehmen, eine sehr direkte Auswirkung auf uns. Sie macht uns (zusammen mit dem Beitrag unserer eigenen Subjektivität) zu dem, was wir sind. Unsere Wahrnehmung ‚transportiert‘ sozusagen Daten von aussen nach innen. Und diese Wahrnehmungen sind die ‚Nahrung‘ für unser Selbst. So wie unser Körper (und damit auch die physische Grundlage unseres Geistes) der Nahrung bedarf, die ihm von aussen zugeführt wird, und diese dann auch in sein Selbstsein umwandelt – hier und da sichtbar als Pölsterchen – so ernährt sich unser ganzes Selbst von dem, was von aussen kommt. Aber so wie unser mensch-

11 PR 120/231; Holl übersetzt mit „entspricht“, in seiner Darlegung der *causal efficacy* macht Whitehead allerdings klar, dass diese Wirksamkeit Kausalität *ist* (vgl. Kap. 4.2.1).
12 Im Original „duration“ (PR 125/239).
13 Vgl. PR 125ff/239ff.
14 PR 50/111.
15 So hält er den Trinitätsgedanken für den zentralen Punkt, in dem die Alexandriner über Platon hinausgekommen sind, nämlich in der Vorstellung einer wechselseitigen Immanenz im Wesen Gottes (AI 167f/317f).

licher Körper die Nahrung sehr selektiv verwertet – und sich unsere Verdauung, also die Form der Nahrungsverwertung, wesentlich von derjenigen einer Kuh oder gar derjenigen einer Pflanze unterscheidet – so unterscheidet sich auch die Form unserer Wahrnehmungsverarbeitung von derjenigen anderer *nexus*; und dies nicht erst bei der Verarbeitung, sondern schon bei der Aufnahme, die ja auch schon kreative Auswahl und Interpretation beinhaltet. Ich erfahre meine Umwelt gemäss meinen individuellen Fähigkeiten und Bedürfnissen. Für eine Kuh ist eine Frühlingswiese eine Nahrungsquelle und ein Ort, an dem man sich hinlegen kann. So wird sie diese wahrscheinlich als ein Angebot von „essbar-ungeniessbar-schattig-sonnig“ wahrnehmen. Für eine Malerin hingegen besteht dieselbe Frühlingswiese aus faszinierenden Grüntönen, Lichtreflexen und einem Zusammenspiel von unterschiedlichen Formen, während für ein Kind am Ostermorgen die Wiese lediglich den Hintergrund bildet für rote, grüne und blaue Schokoladeneier und versteckte Osterhasen.
So wie Kuh, Malerin und das Ostereier suchende Kind die Frühlingswiese unterschiedlich wahrnehmen, so erfahren wir alle unsere Umwelt individuell. Das mag auf den ersten Blick banal klingen, aber es hat Konsequenzen, die alles andere als banal sind. Auch Taylor betont die Perspektivität unserer Wahrnehmung, und für ihn ist dies geradezu die Definition von Individualität der Organismen:

> „Under this conception of individual living things, each is seen to have a single, unique point of view. This point of view is determined by the organism's particular way of responding to its environment, interacting with other individual organisms, and undergoing the regular, lawlike transformations of the various stages of its species-specific life cycle. (...) The organism is the individual it is precisely in virtue of its having ist own idiosyncratic manner of carrying on its existence in the (not necessarily conscious) pursuit of its good.“[16]

Für Whitehead ist die Perspektivität dagegen dasjenige, was das wahrnehmende Individuum mit dem Wahrgenommenen in eine einzigartige Einheit zusammennimmt. Wir nehmen immer schon perspektivisch wahr; auch dort, wo wir Beobachtende sind, können wir nicht abstrahieren von unserer Art der Wahrnehmung, unserem *subjective aim,* unserer *subjective form.* Wir nehmen wahr und erfahren als Erlebende, als Mithineingezogene, als Subjekte, welche mit dem Objekt im Blitz der Wahrnehmung sozusagen verschmelzen und eins

16 Taylor, 1986: 122f.

werden.[17] Auch dort, wo Wissenschaftlerinnen nichts anderes tun, als scheinbar objektiv zu beobachten, zu experimentieren und zu protokollieren, *ist* Erleben, *ist* Wahrnehmen, und damit eine subjektive Art, Wissenschaft zu betreiben.[18] Das heisst nun keinesfalls, dass Wissenschaft eine individuelle Angelegenheit sei. Sie ist natürlich immer auch ‚intersubjektiv' – so ist die Wiederholbarkeit eines Experimentes durch verschiedene Subjekte ja geradezu ein Kriterium für Wissenschaftlichkeit. Das bedeutet nun aber nicht Objektivität, sondern dass Menschen offenbar einen grossen Teil ihrer *subjective form* gemeinsam haben – nämlich bestimmte Sinnes- und Denkbedingungen – und darauf beruft sich die wissenschaftliche Rationalität.
So wird jede wahrgenommene Situation zu *unserer* ganz persönlichen Situation. Sie ist damit nicht eine objektiv beschreibbare Situation, sondern immer eine ganz und gar subjektiv – nicht nur erlebte, sondern auch eingefärbte – Szene.

### 6.1.2 Die Wahrnehmung des *Subjekts*: die *subjective form*

Damit wird die *auf mich* kausal wirksame Wahrnehmung, nämlich die Umwelt, die mich beeinflusst, zu einer Wahrnehmung, auf die *ich* einwirke. Sie hat nicht nur ein *Was* (die vorgängigen *entities*), sondern auch ein *Wie*, nämlich die spezifische *subjective form*, unter der diese bestimmte *actual entity*[19] die Welt erfasst, und sie unterscheidet sich also von allen anderen Wahrnehmungen anderer Subjekte. Es ist *meine* Wahrnehmung.

*Was ist die subjective form?*
Die *subjective form*, das *Wie* der Wahrnehmung, bietet sich als Bindeglied zwischen Prozessphilosophie und Ethik an. Aus diesem Grund wurde dieser Punkt nicht in der allgemeinen Darstellung der Prozessphilosophie behandelt,[20] sondern soll jetzt an dieser Stelle gesondert diskutiert werden.

17 Es ist natürlich ein Problem, dass hier einerseits von ‚Subjekt' und ‚Objekt' geredet wird, andererseits diese Trennung aufgehoben werden soll. Hier hilft es vielleicht sich zu erinnern, dass in der Prozessphilosophie ‚Subjekt' immer auch ‚Superjekt' bedeutet – das aus den Wahrnehmungen der Umwelt Hervorgegangene. Und ‚Objekt' heisst immer, das unter einer bestimmten Perspektive eines bestimmten Wahrnehmungssubjekts wahrgenommene Objekt.
18 Dass dies zumal für Naturwissenschaftlerinnen provokativ klingt, ist mir bewusst. Allerdings zeigen dies die spannenden, wissenschaftshistorischen Biographien wie z.B. Fox Keller, 1995 oder noch frappanter, da autobiographisch, und sich seiner eigenen, so sehr präsenten Perspektivität nicht bewusst, Wilson, 1994.
19 Dies gilt auch für die *nexus* von makroskopischen Organismen, insofern sich diese in einer Superaktualität integrieren (vgl. Kap. 3.3.2).
20 Vgl. Kap. 3.

*Subjective forms* gehören für Whitehead zu den Existenzkategorien, d.h. zu denjenigen nicht ableitbaren Grundbegriffen, deren innerer Zusammenhang die Kohärenz seiner Kosmologie darstellt.[21] Eine *subjective form* ist einer Empfindung („feeling") eigen, so wie in der traditionellen Philosophie eine Qualität einer Substanz zukommt.[22] Sie besteht darin, *wie* dieses Subjekt jenes objektive Datum empfindet. Die Wahrnehmung eines Subjekts ist nämlich „not merely receptive of the data as alien facts, [but] clothe[s] the dry bones with the flesh of a real being, emotional, purposive, appreciative."[23] Fakten werden von uns nie einfach in ihrer sachlichen Ganzheit wahrgenommen, so wie es ein Barometer tun würde, der emotionslos und unbeeinflusst die Kurve des Luftdrucks aufzeichnet und es dabei für ihn keinen Unterschied macht, ob es 1030 Hektopascal sind, strahlendes Sommerwetter, oder 920, kaltes und graues Nieselwetter.[24] Immer bin es *ich*, die diese Fakten auf ihre ganz spezielle, individuelle und generell menschliche Art und Weise empfindet. Das kann als freudige Nachricht sein, als lästige Störung, als warmes Rot oder als lebensbedrohende Zellveränderung. Die Tatsache, dass *ich* wahrnehme, verleiht meiner Wahrnehmung eine bestimmte Qualität, und das ist meine *subjective form.*

Für Whitehead ist eine *prehension* in ihrer *subjective form* eine Neuschöpfung. Die Welt ist noch nie vorher in dieser Perspektive gesehen worden und diese Wahrnehmung noch nie vorher eingekleidet in genau diese Gefühle, Assoziationen und Absichten. Zur Illustration zitiert er die Vision des Ezechiel, in der der Geist Gottes die toten Gebeine aus der Vergangenheit zum Leben in der Gegenwart erweckt.[25] Genauso erschafft der Geist des Empfindens (wörtlich: „the breath of feeling") aus den Daten der Vergangenheit eine neue, lebendige und individuelle Tatsache, die nicht vollständig zurückführbar ist auf die vorgegebenen Daten.

Eine *subjective form* ist also das subjektive und gleichzeitig kreative *Wie* eines Empfindens. Aber wie kommt nun eine *actual entity* oder ein *nexus* zu dieser *subjective form*? Woher kommt dieses *Wie*, wenn doch das dazugehörige Subjekt im Akt dieses Empfindens allererst erschaffen wird?

21 PR 22/63.

22 Vgl. PR 232/424. In der Philosophie des Geistes wird die subjektive Empfindungsqualität der Wahrnehmung unter dem Begriff der *Qualia* diskutiert (vgl. Metzinger, 1995). Allerdings sind *subjective forms* anders als diese nicht auf bewusste Lebewesen beschränkt, sondern genauso hat auch ein Wurm oder ein Stein seine *subjective form.*

23 PR 85/170.

24 Wobei natürlich auch der Barometer seine *subjective form* hat, die gerade darin besteht, dass er aufgrund seiner Eigenschaften nur den Luftdruck wahrnimmt, diesen aber mehr oder weniger genau.

25 Ez. 37, 10; vgl. PR 85/170.

*Wie entsteht die subjective form?*

Die *subjective form* entsteht – analog zum Subjekt-Superjekt selber – *in* diesem Prozess des Empfindens – strenggenommen müsste sie *subjective-superjective form* heissen. Sie konkretisiert sich zusammen mit dem Selbst und wird im Erleben ständig modifiziert.

Am Anfang dieses Werdeprozesses steht das *subjective aim*, welches der *actual entity* vorschwebt,[26] als das Ideal ihrer selbst, als Antizipation der abschliessenden Erfüllung, durch welche sie überhaupt in das Empfinden hineinverführt wird. Dies ist sozusagen die Ausstattung, mit welcher die *entity* ihren Werdeprozess beginnt. Die werdende *entity* wird so geleitet von einer ,Vision' ihrer selbst, und diese beeinflusst von Anfang an ihre Wahrnehmung. Dies gilt für jede einzelne *entity*, aber natürlich auch für den ganzen *nexus*, der als solcher auch ein eigenes *subjective aim* hat.

So wird ein ehrgeiziger und karrierehungriger Akademiker neue Bekannte vor allem unter dem Aspekt wahrnehmen, wie sie ihm behilflich sein könnten, seine Ziele zu erreichen. Sein *subjective aim* ist es z.B., einen Lehrstuhl an einer renommierten Uni zu erhalten, er sieht sich selber womöglich schon als berühmter Professor. Diese Vision leitet die Wahrnehmung seiner Umwelt; er wird den distinguierten Herrn Prof. Dr. X vor allem unter dem Aspekt seines universitätspolitischen Einflusses wahrnehmen (und entsprechend behandeln), während die nicht mehr ganz so junge Frau in Torschlusspanik (um ein weiteres Klischee zu bemühen) denselben Herrn X als gut-situierten Gentleman mit attraktiven grauen Schläfen vor allem unter der Perspektive des möglichen Heiratskandidaten wahrnimmt. Die *subjective form* des Akademikers unterscheidet sich also beträchtlich von derjenigen der besagten Dame, und wenn die beiden nachträglich ihren Freunden Herrn X beschreiben, so wird es wahrscheinlich schwierig sein, in diesen beiden Beschreibungen denselben Herrn wiederzuerkennen.

Diese Perspektiven, d.h. die *subjective forms*, welche die beiden haben, sind ihnen nicht als solche in die Wiege gelegt worden, sondern sie sind entstanden aus der Lebensgeschichte dieser Personen im Horizont ihrer persönlichen Möglichkeiten.[27]

So entstehen auch die *subjective forms* aus *subjective aim*, Geschichte und – bei komplexeren, integrierteren Lebewesen wie dem Menschen

26 Das *subjective aim* ist die subjektive Aneignung des von Gott eröffneten *initial aim*, und insofern auch schon mitbeeinflusst durch das Subjekt (vgl. Kap. 4.1.2).

27 Eröffnet wird dieser Möglichkeitsspielraum durch das *initial aim*. Dazu gehören natürlich die biologischen Möglichkeiten, aber auch der Spielraum für Gefühle, Temperament, Intelligenz, usw. Ich möchte mich hier nicht auf die Äste eines nature-nurture-Streits hinauswagen und deswegen offenlassen, inwiefern sich dieses *initial aim* genetisch auflösen liesse.

– dem Charakter des ganzen *nexus*, welcher als *super-actuality*[28] auch die ihn konstituierenden einzelnen *actual entities* beeinflussen kann:

> „A feeling can be genetically described in terms of its process of origination, with its negative prehensions whereby its many initial data become its complex objective datum. In this process the subjective form originates, and carries into the feeling its own history transformed into the way in which the feeling feels. The way in which the feeling feels expresses how the feeling came into being. It expresses the purpose which urged it forward, and the obstacles which it encountered, and the indeterminations which were dissolved by the originative decisions of the subject."[29]

Die *subjective form* ist also nicht vollständig festgelegt durch die wahrgenommenen Daten, auch wenn sie durch diese wesentlich beeinflusst wird. Sie entwickelt sich, zusammen mit dem Superjekt/Subjekt, aus dem historischen Prozess der Selbstwerdung und dessen kreativer Aneignung.[30]
Es gibt viele Ausprägungen von *subjective forms*, die sich z.B. in Gefühlen, Wertungen, Zwecksetzungen, Zuneigung oder Abneigung manifestieren. Selbst Bewusstsein ist für Whitehead eine solche *subjective form*, nichts anderes als eine Art und Weise, *wie* wir Welt wahrnehmen.[31] Die *subjective form* kann nicht vollständig von den Daten losgelöst werden – ob wir Zuneigung empfinden, wenn wir jemanden wahrnehmen, hängt nicht unwesentlich davon ab, *wer* dieser jemand ist – , sie kann aber auch nicht vollständig vom Subjekt losgelöst werden. Meine Zuneigung ist wesentlich abhängig von meiner Beziehung zu dieser Person. Und sie bringen ein neues Element in die Welt, nämlich meine (als dieser *nexus*, den ich mit meiner bisherigen Geschichte bin) Wahrnehmung dieser Welt aus meiner individuellen Perspektive. Damit stellt sich natürlich die Frage, ob ich auf meine *subjective form* überhaupt bewusst Einfluss nehmen kann. Das müsste möglich sein, wenn denn hier der Übergang zur Ethik vorgeschlagen sein soll.

28 Vgl. Kap. 3.3.2.
29 PR 232/424f.
30 Man kann diese Entwicklung mit der biologischen Evolution vergleichen, auch hier sind die Charakteristika einzelner Organismen und Arten nicht von vornherein (etwa durch einen göttlichen Schöpfungsakt) festgelegt, sondern sie entwickeln sich im Zusammenspiel von genetischer Disposition und Selektion durch die Umwelt.
31 Vgl. PR 24/67.

Es gibt zwei Orte, an denen – nicht notwendiger-, aber möglicherweise bewusste – Kreativität ansetzen kann. Das eine ist der Charakter, der beeinflusst, *wie* sich aus Geschichte und *subjective aim* eine *subjective form* herausbildet. Hier würde eine Tugendethik ansetzen, die nicht die Bewertung von Handlungen als die Aufgabe ethischer Überlegungen ansieht, sondern die Bewertung moralischer Akteure, ihrer Tugenden und ihres Charakters.[32] Allerdings kann dies nur im Rahmen eines gemeinsamen Horizonts der Sittlichkeit stattfinden, wie es z.B. in der normativen Idee der Polis bei Aristoteles[33] oder in der ebenso normativen Idee der Kirche bei Hauerwas[34] der Fall ist.
Das andere ist das *subjective aim,* welches ja eine kreative Aneignung und Umformung des göttlichen *initial aim* darstellt. Hier möchte ich ansetzen, im Lichte der reformatorischen Frage nach der Freiheit und der Bestimmung durch den Geist Gottes. Darauf soll im 6. Kapitel genauer eingegangen werden.

## 6.2 Wahrnehmung und Schönheit

Wahrnehmen ist also ein aktives, individuelles und emotional eingefärbtes sich Aneignen der Umwelt im Lichte der *subjective form.* Es gibt nun unterschiedlich differenzierte Stufen solcher Wahrnehmung: Ein Stein eignet sich seine Umwelt auf andere Weise an als eine Philosophin. Diese Verschiedenheit hängt zunächst ab von der Organisationsweise des *nexus.*[35] Aber es gibt auch innerhalb einer Klasse von *nexus* eine Hierarchie bzw. höhere und niedrigere Formen der Wahrnehmung. Hinter allem steckt „the ultimate creative purpose that each unification shall achieve some maximum depth of intensity of feeling, subject to the conditions of its concrescence."[36] Der Impetus, der hinter der Grundaktivität des Seienden bzw. Werdenden steckt, zielt auf maximale Harmonie, Kontrastfülle und Intensität dieser Wahrnehmungen. Bei Whitehead ist letztlich ist das Streben aller *entities* und *nexus* auf eine eschatologische Harmonie gerichtet:[37]

> „The theme of cosmology, which is the basis of all religions, is the story of the dynamic effort of the World passing into everlasting unity, and of the static majesty of

32 Zur Tugendethik vgl. z.B. den Sammelband von Rippe & Schaber, 1998.
33 Nämlich verstanden als „das ‚gute Leben' mit Anderen [autrui] und für sie in gerechten Institutionen", vgl. Ricoeur, 1996: 210.
34 Vgl. z.B. Hauerwas, 1981, Hauerwas & Burrell, 1989.
35 Vgl. Kapitel 3.2.2.
36 PR 249/455.
37 Diese Zielgerichtetheit und vor allem deren normative Aufgeladenheit wird natürlich noch genauer zu betrachten sein.

> God's vision, accomplishing its purpose of completion by absorption of the World's multiplicity of effort."[38]

Die Vielfalt von Kontrasten zusammen zu verwirklichen in einer immerwährenden Einheit, das ist höchste Erfüllung, nicht nur der einzelnen *entity*, sondern eines jeden *nexus* und schliesslich der ganzen Welt. Man kann es kaum schöner in Bildern formulieren als es der Verfasser des dritten Jesajabuches tut:

> „Wolf und Lamm sollen weiden zugleich; der Löwe wird Stroh essen wie ein Rind, und die Schlange soll Erde essen. Sie werden nicht schaden noch verderben auf meinem ganzen heiligen Berge, spricht der Herr."[39]

Natürlich ist dies nur in der eschatologischen Vision Gottes möglich, nur „auf seinem heiligen Berge" legen die Kontraste ihre Widerborstigkeit und Unvereinbarkeit ab – jedenfalls so, dass sie gefahrlos und vollständig in eine Einheit gebracht werden können. Bei uns hier auf Erden reisst der Wolf die Lämmer und bringt damit die Schafbauern in Wut und Existenzsorgen. So ist die Einheit nie eine wirkliche Einheit, die Integration der Kontraste keine vollständige. Alles, was wir machen können, ist um diese Unvollständigkeit zu wissen und an den Unvereinbarkeiten zu leiden[40] – und so die Kontraste als mitleidende und liebevoll Wahrnehmende in uns dennoch zur Einheit zu bringen.
Die wechselseitige Anpassung kontrastreicher *prehensions*, um sie zu diesem Ziel, dem Frieden, zu bringen, nennt Whitehead „Schönheit". Sie bildet zusammen mit der Wahrheit[41] „the ultimate grounds for emphasis and prolongation".[42] Schönheit und Wahrheit sind die Gründe, weshalb eine Wahrnehmung, eine bestimmte Perspektive auf die Welt, es wert ist, tradiert und weitergegeben zu werden. Zu solchen Perspektiven gehören Kunst und Literatur, aber auch die Erinnerung an Menschen, die durch ihr Leben etwas an Schönheit und Wahrheit vermittelt haben. Dazu gehören natürlich alle „klassisch berühmten" Menschen wie Sokrates, Jesus, Buddha, Martin Luther King oder Gandhi. Aber auch die „kleineren Berühmtheiten" gehören dazu, diejenigen Menschen, die uns beeindruckt haben, weil sie uns etwas weiterzugeben vermochten: ein Gefühl für die Schönheit der Welt, ein Aha-Erlebnis in der Wissenschaft, eine Liebe zum Leben und zu seinen Geschöpfen.

38 PR 349/623.
39 Jes. 65, 25.
40 Und natürlich auch, uns einzusetzen, dass unnötige Kontraste, Widersprüche und Missverständnisse aufgelöst werden können.
41 Vgl. Kap. 6.3.
42 AI 241/423.

Das Problem, das sich einer werdenden *entity* (und damit auch einem *nexus*, d.h. allen Wesen) stellt, ist, aus der Pluralität und Disharmonie der Welt eine möglichst vollkommene, harmonische, „schöne und wahre" Einheit zu generieren. „Eine möglichst vollkommene Einheit", das heisst, möglichst viele *prehensions* in einem kontrastreichen, harmonischen Moment der Selbstwerdung zu integrieren. Das geht nicht automatisch. Nicht nur braucht es Kreativität, um die Synthese zustandezubringen, es gibt auch Widersprüchliches, Widerspenstiges, Widerstrebendes, das die angestrebte Einheit zu sprengen droht.
Neben der ruhigen Schönheit einer Sommerwiese gibt es die Grausamkeit der Schlupfwespe,[43] neben der liebenden Mutter die heimtückische Krankheit, neben dem gemächlichen Dorfleben die Kriegsgewinnler und machtgierigen Politiker. Alles gehört zu unserer Welt. Um darin überleben zu können – und das heisst, seine Wahrnehmungen immer wieder in eine Einheit bringen zu können –, gibt es unterschiedliche Möglichkeiten, diese widersprüchliche Welt zu integrieren. Sie sind allerdings, gemessen am Massstab möglichst kontrastreicher Harmonie, auch unterschiedlich fruchtbar.

1) Daten, welche mit anderen in Widerstreit liegen, können einfach ausgeblendet, d.h. als Nicht-Daten ignoriert werden. Diese werden dann als *negative prehensions* qualifiziert und nicht in die Synthese integriert.
   So macht es z.B. ein Kind, das gerade eine spannende Abenteuergeschichte liest und die Rufe seiner Mutter tatsächlich einfach nicht hört. Der dringende Wunsch, das Buch fertigzulesen, würde mit dem Auftrag seiner Mutter in Konflikt geraten – und umgekehrt. Es ist aber dermassen in sein Buch vertieft, dass es alles andere, was dabei stören könnte, einfach ausblendet. Dieses Ausblenden von Konflikten in der Wahrnehmung nennt Whitehead „Vagheit"[44] – Harmonie auf Kosten der Differenzierung.
2) Der Widerstreit als solches kann in die Synthese des Moments bzw. der Selbstwerdung integriert und dieses Störende als Störendes wahrgenommen werden. Damit wird allerdings die Harmonie des Ganzen beeinträchtigt.
3) Ein anderes Kind hat vielleicht eine weniger hohe Konzentrationsfähigkeit und hört die Mutter rufen. Es will aber unbedingt das Buch fertiglesen und tut so, wie wenn es nichts hören würde. Tatsächlich weiss es aber um sein „so-Tun-als-ob" und kann sich nicht mehr so genussvoll in sein Buch vertiefen. Solche „Missklänge" verhindern die Einheit des Ganzen,[45] können umgekehrt

43 Vgl. Kap. 2.4, Fn. 88.
44 Vgl. PR 111f/215f.
45 Vgl. PR 90/179.

aber auch der Ansporn sein, aus einer trägen Wiederholung des Bestehenden auszubrechen.[46]

4) Die unverträglichen *prehensions* können in verträglichere überführt werden, indem deren relative Intensitäten aufeinander abgestimmt werden.
Das Kind akzeptiert, dass der Auftrag der Mutter konfligiert mit seinem Bedürfnis, das Buch zu Ende zu lesen. Es kann nun entweder das Buch zur Seite legen (und damit diesem Bedürfnis eine geringere Intensität einräumen) oder sich weigern, aus seinem Abenteuer aufzutauchen (und seinem Bedürfnis nach einem guten Verhältnis zur Mutter eine geringere Intensität einräumen). Es riskiert allerdings damit, dass die Mutter dann *in personam* kommt und es unsanft daraus hervorholt. Das birgt die Gefahr von „Trivialität“[47] in sich, wenn Wahrnehmungen lediglich parataktisch nebeneinanderstehen und sich nicht gegenseitig verstärken können.
5) Oder schliesslich kann eine zweite, abstraktere Ebene von *prehensions* eingeführt werden, auf welcher die ursprünglichen, disharmonischen *prehensions* kompatibel sind.
6) Wenn es ein besonders philosophisches Kind ist, kann es seinen dringenden Wunsch, das Buch zu Ende zu lesen *und* das gute Verhältnis zu seiner Mutter als zwei Aspekte des guten Lebens betrachten. Es sieht also die Ganzheit des Lebens, den momentanen Genuss ebenso wie die langfristigen Beziehungen – oder auch die kurzfristige Notwendigkeit, jetzt einkaufen gehen zu müssen.

Die ersten drei Möglichkeiten, Ausblenden, Ignorieren und Hierarchisieren, erreichen weniger als die möglichst vollkommene Harmonie. Es sind aber Möglichkeiten, wie *nexus*, Naturwesen mit der Umwelt umgehen und so Einheit und Dauerhaftigkeit angesichts bedrohlicher und unvereinbarer „inputs“ bewahren können.
Ein Stein z.B. blendet alles aus, ausser Druck, Temperatur und mechanischen Einwirkungen, während eine Bergkiefer widrige Umständen wie Trockenheit, Kälte oder karger Erde zwar nicht ausblenden kann, sich aber dadurch nicht vom Wachstum abhalten lassen wird. Sie wird allerdings nicht das volle Potential an Grösse und Stärke ausbilden, das ein vergleichbares Exemplar im Mittelland darbietet. Hierarchisieren, abwägen schliesslich ist die Reaktionsmöglichkeit der Tiere und Menschen: fressen oder flüchten? Hungrige Sicherheit oder riskantes Sattsein? Den Spatz in der Hand oder die Taube auf dem Dach?

46 Dies betont Whitehead vor allem im Blick auf Kulturen, wenn „the blessing [sc. of harmony, CA] passes into the curse [sc. of mere repetition]“ (PR 339/606).
47 Vgl. PR 111/215; das widerspricht schon Whiteheads „ideal of speculative philosophy“, nämlich dass „its fundamental notions shall not seem capable of abstraction from each other” (vgl. PR 3/31).

Die Reaktionsmöglichkeit, die höchste Intensität, Kontrastfülle und Harmonie verlangt, ist die vierte: die Synthetisierung der kontrastierenden *prehensions* im Lichte einer Perspektive, welche alles zu integrieren ermöglicht, die nichts auszublenden gezwungen ist und trotzdem keine Harmonieeinbusse hinnehmen muss; im Gegenteil. Intensitätssteigerung bedeutet das Herstellen einer balancierten Komplexität,[48] und das heisst, „the urge towards the maximum number of eternal objects subject to the restraint that they must be under conditions of contrast."[49]

Hier mögen sich vielleicht beim einen oder anderen Bedenken regen: klingt das nicht verdächtig nach Ideologie? Wird da nicht die *eine* Perspektive gesucht, die alles zu synthetisieren vermag, in deren Lichte alles gesehen werden muss?

Dieser Vorwurf trifft allerdings die Prozessphilosophie nicht. Eine Ideologie beansprucht, dass im Rahmen ihrer Denkvoraussetzungen, die selber nicht hinterfragt werden, alle Phänomene restlos erklärt und eingefügt werden können. Kontraste, Widersprüche oder ungelöste Probleme könnten ja Anlass sein zur Kritik, und gerade dieses soll verunmöglicht werden. In der Prozessphilosophie werden zum einen die Voraussetzungen offengelegt: eine Interpretation der Welt im Rahmen der eigenen, menschlichen *subjective form*, analog zur menschlichen Erfahrungsstruktur. Zum anderen sollen die Kontraste ja gerade *nicht* ausgebügelt werden, es soll nicht alles nahtlos zueinander passen. Das wäre zwar harmonisch, aber auch vage. In einer Ideologie werden *negative prehensions* einfach ausgeblendet oder ignoriert (vgl. oben die Reaktionsmöglichkeiten 1 und 2). Das aber entspricht nicht dem kreativen Potential der Menschen. Schönheit bedeutet das Integrieren möglichst aller, auch noch so sperriger Elemente in eine kontrastreiche Einheit, es bedeutet nicht nur Komplexität *und* Harmonie, sondern auch Harmonie *und Komplexität*. Und so ist das Ergebnis keine runde Geschichte, kein „ausgeklügelt Buch", sondern „ein Mensch in seinem Widerspruch" (C.F.Meyer).

In den Herausforderungen, denen das Subjekt kreativ begegnen muss, um die Kontraste unter ein Dach zu bringen, eröffnet sich auch immer wieder die Möglichkeit von Neuem. Neues entsteht, indem nicht nur das Gegebene reproduziert bzw. das Unvereinbare ausgeblendet wird, sondern das Wirkliche mit dem Möglichen kontrastiert wird und so über sich hinausweist. Blosse Repetition wird schal und erschöpft sich,[50] es braucht Abenteuerlust, um dem Verfall entgegentreten zu können. Und so gehören Schönheit und Abenteuer zusammen, nämlich als „internal conformation of the various items of experience with each

48 PR 278/505.
49 PR 278/505.
50 Das gilt nicht nur für Individuen, sondern auch für Gesellschaften, vgl. AI 273/475.

other, for the production of maximum effectiveness",[51] wobei alle individuellen Komponenten unserer wirklichen Welt aufgenommen werden im Vertrauen auf die Kraft zur Einheit:

> „the Unity of Adventure includes the Eros which is the living urge towards all possiblities, claiming the goodness of their realization."[52]

Dieser Eros ist die Grundbefindlichkeit der Welt, die Kreativität, welche in allem Werden pulsiert und dessen Energie darstellt. Er prägt das Seiende/Werdende mit einem Drang, „including in itself a principle of unrest, involving realization of what is not and may be"[53] und bezeichnet so "die unbändige Kraft des Schöpferischen im Universum".[54]

Die Bedingung und das Geschöpf dieser Kreativität ist Gott in seiner *primordial nature,*[55] insofern er in seinem ersten kreativen Wertungsakt der *eternal objects* die Welt der Möglichkeiten allererst ihrer Aktualisierung – und damit der Kreativität des Werdenden – zugänglich macht. Gott ist gleichzeitig sowohl Subjekt als auch Superjekt der Kreativität, weil er jenseits der Differenz von Flux (Werden aus den Impulsen der Vergangenheit) und Permanenz (objektive Unsterblichkeit in der *consequent nature* Gottes) steht.

So liefert er einerseits die Möglichkeit und den Impuls des Werdens überhaupt,[56] andererseits ist dieses Streben nicht neutral, sondern durch seine Wertungen immer schon qualifiziert. So kann Whitehead sagen: „ The teleology of the Universe is directed to the production of Beauty."[57] Die Wahrnehmung, welche die „ultimate inclusiveness of all values in a transcending, transforming, and everlasting beauty"[58] ermöglicht, ist diejenige, deren *subjective form* geprägt ist von der eschatologischen Vision des Friedens.[59] Friede hält die Sensibilität für Leiden, Verlust und Enttäuschung wach, ebnet also unbequeme Kontraste nicht einfach ein, bewahrt sich aber dabei "the intuition of permanence"[60] und damit die Hoffnung auf die kreative Transforma-

51 AI 265/462.
52 AI 295/511.
53 PR 32/81.
54 Faber, 2000 : 144.
55 "The non-temporal act of all-inclusive unfettered valuation is at once a creature of creativity and a condition of creativity." (PR 31/80), s.a. Kap. 3.1.3.
56 „Thus an originality in the temporal world is conditioned, though not determined, by an initial subjective aim supplied by the ground of all order and of all originality." (PR 108/209)
57 AI 265/462.
58 Suchocki, 1997: 176.
59 Vgl. auch Kap. 6.5.
60 AI 286/496.

tion[61] des Bestehenden. Eine solche Weise der Wahrnehmung führt über eine ‚kalte' Synthese möglichst vieler Kontraste hinaus, wie sie die Schönheit, die auch „ruthless, hard, cruel"[62] sein kann, exemplifiziert. Friede ist geprägt von der Güte, Zärtlichkeit,[63] ja von der Liebe Gottes. Dies verleiht der davon bestimmten *subjective form* eine affektive Qualität der Wärme.

> „It is a broadening of feeling due to the emergence of some deep metaphysical insight, unverbalized and yet momentous in its coordination of values."[64]

Aristotelisch formuliert besteht unser gutes Leben darin, nicht nur gut zu leben, sondern *besser* zu leben, nämlich im fortwährenden Streben nach der liebevollen Integration von Neuem, nach Schönheit, Abenteuer und nach Frieden. Und das heisst, *besser* wahrzunehmen, nämlich in der *subject form*, die sich leiten lässt vom Frieden und der Wärme Gottes.

## 6.3 Wahrnehmung und Wahrheit

Die kreativste und intensivste Perspektive ist also diejenige, die möglichst viele Kontraste in einen Erlebnismoment integrieren kann. Das bedeutet, die Welt in einer so umfassenden und weiten *subjective form* wahrnehmen zu können, dass die Kontraste bestehen bleiben und doch in eine Einheit gebracht werden können. Je detailreicher unsere *prehension* ist, desto angemessener ist sie zudem auch den Daten, aus denen sie zusammengesetzt ist. Diese Angemessenheit nennt Whitehead „Wahrheit": „Truth is the conformation of Appearance to Reality."[65] Erscheinung sind die subjektiv transformierten Daten, die das wahrnehmende Subjekt in seiner Einheit synthetisiert. Die Realität ist dasjenige ausserhalb meiner Wahrnehmung, nämlich die Wirksamkeit[66] der *entities*, welche die Vorgänger des wahrnehmenden Subjekts sind. Wahrheit bezeichnet die Qualität des erfassenden Vektors, der *prehension*, welche die Realität in die Erscheinung überführt. Es

61 „Creative transformation" ist für den Prozesstheologen J.B.Cobb die Charakterisierung des Christus als die Inkarnation der Hoffnung. Vieles von dem, was ich im nächsten Kapitel als die Wirkungsweise des Geistes darstellen werde, hängt bei ihm mit Christus zusammen. Tatsächlich nimmt bei ihm der Geist eine sehr kleine Rolle ein (vgl. Cobb, 1975). Für die Cobb'sche Version einer Umweltethik vgl. Cobb, 1972.
62 Whitehead, 1933: 284/492.
63 Vgl. AI 284f/492.
64 AI 285/493.
65 AI 241/423.
66 „Actual" kommt bei Whitehead von „to act".

ist dann eine Wahrheitsbeziehung, wenn Erscheinung und Realität die gleiche Konfiguration von Qualitäten beinhalten. Wenn also die *entities*, die diesen Ball konstituieren, in ihrem Werdeprozess die *eternal objects* „rot-rund-gummi" verwirklichen, dann ist meine *prehension* dieses Balles dann wahr, wenn diese Konfiguration darin auch vorkommt. Das kann auch mehr oder weniger Wahrheit bedeuten, je nachdem, wie deutlich und wie umfassend ich diese *eternal objects* wahrnehme.

Dies entspricht allerdings gerade *nicht* einer Korrespondenztheorie der Wahrheit, welche die Wahrheit als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit („adaequatio intellectus ad rem"[67]) definiert. Es ist nicht möglich, von aussen her beides zu betrachten, das Wahrnehmende und das Wahrgenommene, und dann ihre Übereinstimmung zu konstatieren. Was eine angemessene Wahrnehmung ist, kann nur vom Wahrgenommenen selber definiert werden. Ich nehme mein Gegenüber (und das gilt für Personen, nicht-menschliche Lebewesen und Artefakte wie auch für Ereignisse überhaupt) dann wahrhaftig wahr, wenn ich es so sehe, wie es sich (d.h. seine subjektive Realisierung seiner Vergangenheit/seines *subjective aim*) selber aus sich heraus definieren würde. Das lässt sich allerdings nicht überprüfen, weil es den dritten, archimedischen Standpunkt nicht gibt, von dem allein aus diese Prüfung möglich wäre. Uns bleibt nur der iterative Prozess des sich einander Annäherns und gegenseitigen Korrigierens.

Inhalt dieses Prozesses ist nicht nur dasjenige, was wir „Sinnesdaten" nennen, also die im Gegenüber realisierten *eternal objects*, deren Wahrnehmung im Modus der *presentational immediacy* geschieht.[68] „Dinge", *entities* und *nexus*, realisieren ihre Möglichkeiten immer unter einer bestimmten Perspektive, der *subjective form*. Und so gehört deren affektive Einfärbung auch mit zu der besagten Konfiguration – und damit auch zum relevanten Muster, das ich von der Realität haben muss, damit meine *prehension* angemessen sein soll.

Wenn ich einen Mann sehe, der mit hochrotem Kopf und sich überschlagender Stimme einen anderen anschreit, so kann ich zwar die Farb- und Tonqualität dieser Realität wahrnehmen. Aber wenn ich nicht gleichzeitig die *subjective form* dieses Mannes mitwahrnehme, dass er nämlich äusserst wütend ist, dann ist mein Bild dessen, was geschieht, nicht nur unvollständig, sondern unverständlich. Und meine Wahrnehmung ist nicht adäquat, nicht wahr. Das heisst natürlich nicht, dass ich auch wütend sein muss, wenn ich diese Situation betrachte. Aber ich muss die Wut, die sich darin ausdrückt, erkennen, wahrnehmen können. Ein Roboter, der alle Details seiner Umwelt wahrnehmen würde, aber von *subjective forms* nichts verstünde, hätte eine nur sehr unvollkommene – und damit nur ein bisschen wahre – Wahr-

67 Vgl. Thomas von Aquin: Summa theol., I, q. 16, art. 1,3.
68 Vgl. Kap. 4.2.1.

nehmung von den Dingen. Ebenso überzeugt eine Sängerin letztlich nicht, welche die Königin der Nacht in der Zauberflöte zwar technisch brilliant singt, aber nichts von der Qual und Zerrissenheit ihres Herzens zwischen Hass auf Sarastro und Liebe zu ihrer Tochter Pamina spüren lässt. Prekär wird es schliesslich, wenn wir am Hund gegenüber zwar die zurückgelegten Ohren, die hochgezogenen Lefzen und die gesträubten Haare wahrnehmen, nicht aber seine Angst und die dazugehörige Bereitschaft, uns anzugreifen.
Zur angemessenen, wahren Wahrnehmung gehören also die relevanten *eternal objects* als auch die *subjective form*, welche das wahrgenommene 'Ding' bzw. die Situation prägt. Dies gilt nicht nur für die Wahrnehmung von Menschen oder höheren Säugetieren, deren *subjective form* sehr ausgeprägt ist und von uns nachvollzogen werden kann, sondern für alle Situationen, auch dort, wo wir unbelebte Dinge betrachten.
Dabei ist häufig die *subjective form* das Primäre. Dasjenige, was uns als sinnlich Wahrzunehmendes gegeben ist, empfinden wir zunächst als affektiv eingefärbtes Erlebnis.[69] Erst sekundär wird dieses Erlebnis von uns transformiert. Es ist eine Abstraktion nötig, dass wir die so wahrgenommenen Empfindungen einem Ding ausserhalb von uns als dessen objektiven Eigenschaften zuschreiben. Wenn wir z.B. an einem warmen Sommertag aus unserem klimatisierten und schattierten Büro zur Tür hinaustreten, empfinden wir zunächst unmittelbar unangenehme Helligkeit und angenehme Wärme, ein Affekt des Hingezogenseins. Wir *wissen* natürlich, dass es die Sonne ist, die Helligkeit und Wärme ausstrahlt, aber das erste Erlebnis ist ein unmittelbares und affektiv eingefärbtes Empfinden. So wirken alle Dinge erst qua *causal efficacy*[70] auf uns. Wir reagieren mit unserem ganzen Sein auf die „Ursache", die uns hier entgegenschlägt und abstrahieren erst in einem zweiten (allerdings unmittelbar und automatisch darauf folgenden) Schritt die zeitlosen Objekte daraus. Tiere und Kleinkinder reagieren auf die *subjective form*, während Erwachsene gelernt haben, diese Universalien als Eigenschaften *von Dingen* zu erfassen. Aber die ursprüngliche *subjective form*, d.h. das Erfassen der affektiven Qualität des Phänomens gehört immer zur Wahrnehmung des Ganzen, und das gilt für alle Sinneswahrnehmungen. Whitehead spricht von der „red-irritation (...) among nerve-racked people and among bulls"[71] und „the delicate shades of green (...) a strong aesthetic emotion with the qualification of green in springtime."[72] Rot und grün haben eine affektive Komponente, die sensible Menschen wahrnehmen und darauf (nämlich

69 "In the first place, the primary status of the sensa as qualifications of affective tone must be kept in mind." (AI 245/430).
70 Vgl. Kap. 4.2.1.
71 AI 246/431.
72 AI 246/431.

auf die *subjective form* dieser Farben) spontan mit der ihnen eigenen *subjective form* reagieren.
So sind Stimmungen, die wir „intuitiv“ wahrnehmen, nicht nur abhängig von unserer eigenen Verfasstheit und Geprägtheit, sondern auch der Verfasstheit des Gegebenen. Und die Intuition ist dann wahr, wenn sie aus einem dem Gegebenen konformen Fühlen besteht. Bei Menschen und Tieren ist dies einfacher als bei Farben und Nicht-Lebendigem. Eine Katze, die entspannt in der Sonne liegt, „geniesst“ die Wärme, und auch wenn wir nicht genau wissen, wie sie selber dieses Geniessen empfindet, können wir dieses mitempfinden. Und was in einem wütenden Hund vor sich geht, können wir uns vorstellen (eigentlich eher vor“fühlen“), auch ohne jemals Hund gewesen zu sein. In einen Stein können wir uns nicht einfühlen, und wir können ihn auch nicht auf seine *subjective form* befragen. Aber diese ist bei solchen Formen von *nexus* auch viel weniger ausgeprägt, und damit ein weniger wichtiger Bestandteil des Ganzen als es z.B. die Härte eines Steins darstellt. Aber wir kennen es auch, dass wir unbelebten Dingen ihre eigene *subjective form* zuschreiben, wie eben die affektive Komponente von frühlingsgrünen Blättern oder schreiendroten Farben.
Wahrnehmung ist in einem Whiteheadschen Sinne dann wahr, wenn wir einerseits die das Wahrgenommene konstituierenden *eternal objects* wahrnehmen, andererseits die *subjective form* des Wahrgenommenen nachempfinden, die als affektive Qualität der Sinneswahrnehmung gegeben ist.
Eine solche Wahrheit ist für die Schönheit von grosser Bedeutung. “There is a blunt force about Truth, which in the subjective form of its prehension is akin to cleanliness – namely , the removal of dirt, which is unwanted irrelevance. (...) Falsehood is corrosive.”[73] Die Vorstellung einer Maschine, die uns virtuelle Erfahrungen simuliert,[74] erfüllt uns mit Unbehagen. Durch ein solches Versprechen einer subjektiven Erfahrung, die aber nur durch die Stimulation unserer Nerven und Neuronen zustandekommt und der nichts in der Welt „draussen“ entspricht, fühlen wir uns irgendwie betrogen – gerade dann, wenn das Versprechen eingehalten wird. Auch Cyber Sex mit Helm und Handschuhen ist irgendwie nicht dasjenige, was wir uns unter einem erfüllten Sexleben vorstellen. „It is evident that when appearance has obtained truth in addition to beauty, harmony in a wider sense has been produced.“[75]
Die Art von Wahrheit, die sich in Schönheit manifestiert, ermöglicht neue Qualitäten des Fühlens, die nicht mehr in Worten ausgedrückt werden können. Wer je im Staunen über ein Bergpanorama versunken

73 AI 266/464.
74 Vgl. Nozick, 1987.
75 AI 268/466.

ist oder von Musik ergriffen wurde, weiss um diese Sprachlosigkeit. Schönheit und Wahrheit sind dann nicht mehr etwas, das wir ergreifen (*prehend*), sondern das uns ergreift.

## 6.4 *Subjective form* und Intuition

Wenn wir vorher[76] Intuition bezeichnet haben als dasjenige, was eine Szene auf eine bestimmte Gerichtetheit hin interpretiert, so sind wir damit auch ganz nahe am Verständnis der *subjective form*. Ebenso wie die Intuition ist sie das, was unsere Wahrnehmung affektiv ausrichtet und uns zu einer spontanen Wertung bewegt. Intuition und *subjective form* sind sozusagen das ‚Wahrnehmungsorgan' für die Gerichtetheit der Szene. So wie Auge und Ohr die mannigfaltigen Eindrücke selektiv nach ihrer Fähigkeit wahrnehmen und (zusammen mit dem Gehirn) einordnen, so geschieht auch hier die Wahrnehmung gemäss der spezifischen Intuition bzw. *subjective form*.
Ebenso wie man in Schlüsselszenarien die Gerichtetheiten bestimmter Szenen am eigenen Leibe erlernt und damit den Weg bereitet für die Intuitionen, die später ähnliche Szenen in uns provozieren, so ist auch die *subjective form* geprägt durch die Erfahrungen des Subjekts. Fundamentale Erfahrungen wie diejenige des Säuglings werden dabei im Prozess der individuellen Lebensgeschichte eine ausserordentlich prägende Rolle spielen,[77] und die sich fortwährend entwickelnde *subjective form* wird davon entscheidend mitgeformt. Im Unterschied zu den Intuitionen entsprechen der *subjective form* allerdings nicht abgeschlossene, einzelne Schlüsselzenarien, auf die man den Finger legen könnte, sondern ihre Entwicklung ist eher zu sehen als ein Kontinuum von Erfahrungen, in welchem einzelne (aufgrund ihrer Intensität oder ihrer Nähe) eine besonders starke Wirkung entfalten.
Ein weiterer Unterschied liegt zudem darin, worin die Angemessenheit von Intuitionen bzw. *subjective forms* begründet liegt. Bei der Intuition liegt die „Rationalität"[78] darin, dass die erfahrene Szene in den wesentlichen Aspekten dem ursprünglichen Schlüsselszenario, welches der Intuition zugrunde liegt, ähnlich ist. Das Kriterium liegt also in der Relation zwischen aktuellem und ursprünglichen Erlebnis. Letzteres ist jedoch kontingent. Jemand, der als Kleinkind von einem Hund ange-

76 Vgl. Kap. 5.2.2.
77 Prozessphilosophisch heisst das: Die einander abfolgenden *entities*, aus denen sich der *nexus* Mensch konstituiert, erfassen alle die entsprechenden Daten als *positive prehension*, und geben es entsprechend weiter. So erhält ein solches Erlebnis ein buchstäblich ‚eindrückliches' Gewicht für die weitere Lebensgeschichte.
78 De Sousa spricht hier von der „Rationalität der Gefühle". Vgl. de Sousa, 1996.

griffen und schwer verletzt worden ist, reagiert also durchaus in diesem Sinne rational, wenn er sein Leben lang panische Angst hat vor Hunden – zumal wenn dieser erste Hund der Familienhund war, wenn dazu also auch Misstrauen vor ‚freundlichen' Hunden gehört. Eine Person hingegen, die nur gute Erfahrungen gemacht hat mit Hunden, wird sich auch unbesorgt an fremde Hunde heranwagen, und das wäre dann genauso rational.
Bei der *subjective form* hingegen definiert sich die ‚Wahrheit' aus dem Gegenüber selber. Wenn meine Wahrnehmung die *subjective form* des Hundes beinhaltet, dann ist sie angemessen. Angst haben vor einem freundlichen Hund wäre dann genauso falsch, wie das unbegründete Zutrauen zu einem schwierigen Hund.
Das Kriterium der angemessenen Intuition liegt also in *meiner eigenen* persönlichen Geschichte selber, während das Kriterium der angemessenen Wahrnehmung in der Wahrnehmung der *subjective form* des Anderen, und damit in *dessen* Geschichte liegt.
Die Konsequenzen dieses Unterschiedes werden allerdings entschärft, wenn wir noch einen Schritt weiter zurücktreten. ‚Angemessen' bzw. ‚wahr' sind deskriptive Begriffe. Damit sind Intuitionen und *subjective forms* noch in keiner Weise moralisch qualifiziert. Whitehead schreibt denn auch: „In other words, a truth-relation is not necessarily beautiful. It may not even be neutral. It may be evil."[79]
Bei beiden braucht es also noch eine zusätzliche Beurteilungsinstanz. Bei Whitehead ist es zunächst die Schönheit, die eine Wertung in die Wahrnehmungen hineinbringt. Aber nur kontrastreiche Intensität kann, wie Whitehead selber sieht, „ruthless, hard, cruel"[80] sein. Und so kommt er also zu seiner „Harmony of Harmonies (...) so as to exclude (...) the restless egotism with which they [sc. Truth, Beauty, Adventure, Art, CA] have often in fact been pursued."[81] Diese umfassende Harmonie nennt er Frieden.[82]

## 6.5 Friede als Achtsamkeit

Dieser Friede ist bei Whitehead „the purification of the emotions",[83] dasjenige, was Schönheit und Wahrheit umfasst und „in the environment for which it is designed will promote the evolution of that environment towards its proper perfection."[84] Er ist das allgemeine Prinzip, dass allen geschichtlich und gesellschaftlich gewordenen und un-

79 AI 266/463.
80 AI 284/492. Vgl. Kap. 6.2.
81 AI 285/492.
82 Vgl. Kap. 6.2.
83 AI 286/496.
84 AI 292/506.

vollkommenen Moralkodizes zugrunde liegt und sowohl die Harmonie der Allgemeinheit als auch die Unverzichtbarkeit der Komplexität des Individuellen beinhaltet.[85] Friede ist dasjenige, was die *subjective forms* moralisch sein lässt, denn Moralität ist für ihn nichts anderes, als die eigene Entwicklung und diejenige derer, die davon beeinflusst werden[86] durch möglichst ehrliche und liebevolle Wahrnehmung und kreative Auseinandersetzung mit dem Wahrgenommenen voranzutreiben.

Der Weg dazu führt über das *subjective aim*, die Vision seiner selbst, welche sich zusammen mit dem werdenden Subjekt-Superjekt entwickelt und dessen Wahrnehmung und Umgang mit der Umwelt perspektivisch sein lässt und dabei affektiv einfärbt. Ein vom Frieden geleitetes und geweitetes[87] *subjective aim* kann dabei nur als Geschenk empfangen werden.[88] Es ist das Geschenk Gottes, der in seinem *initial aim* die grundlegenden Möglichkeiten bereithält für eine umfassende, komplexe und intensive Integration des Vorhandenen in das Werdende. Je mehr das *subjective aim* des Werdenden übereinstimmt mit dem ursprünglichen *initial aim* Gottes, desto mehr wird dessen davon geprägte *subjective form* zu ‚schöner' und ‚wahrer' Wahrnehmung fähig sein. Und das heisst, das Subjekt öffnet sich für die Übereinstimmung (*confirmation*) der perspektivisch wahrgenommenen „(a)ppearance including its adjustment of the Universe by simplification, valuation, transmutation, anticipation"[89] mit der Realität ‚des Anderen'.

Wenn Whitehead eine solche Zugangs- und Wahrnehmungsweise beschreibt, werden Erinnerungen wach an Naess und die *deep ecology*:

> „The peace that is here meant is not the negative conception of anaesthesia. It is a positive feeling which crowns the 'life and motion' of the soul. (...) Its first effect is the removal of the stress of acquisitive feeling arising from the soul's preoccupation with itself. Thus Peace carries with it a surpassing of personality. (...) It is primarily a trust in the efficacy of Beauty. (...) There is thus involved a grasp of infinitude, an appeal beyond boundaries. (...) It results in a wider sweep of conscious interest. It enlarges the field of attention. Thus Peace is self-control at its widest, - at the width where the 'self' has been lost, and interest has been transferred to coordinations wider than personality."[90]

85 Vgl. AI 292/505.
86 D.h. Gott und die Welt.
87 „It is a broadening of feeling due to the emergence of some deep metaphysical insight, unverbalized and yet momentous in ist coordination of values." (AI 282/493).
88 „It comes as a gift." (AI 284/494).
89 AI 293/597.
90 AI 285/493f.

Dort, wo das Subjekt sich und sein „adjustment of the Universe" erst einmal zurücknimmt und in einer zärtlichen und liebevollen Art und Weise offen und aufmerksam ist für die *subjective form* dessen, was ausserhalb seiner selbst ist, eröffnet sich ihm eine Weite, die den Bezug auf das eigene Selbst sprengt. Dies ist nicht das Resultat einer moralischen Überzeugung, die begründet, wieso und wieviel die Interessen/die Werte anderer Wesen zählen sollen. Das Überwinden des eigenen Ich ist die Folge einer bestimmten Wahrnehmung, einer bestimmten *subjective form*, einer bestimmten Haltung, mit der man der Welt gegenübertritt. Whitehead nennt es ‚Friede'. Ich möchte diese Haltung ‚Achtsamkeit' nennen.

Achtsamkeit ist die sittliche Qualifikation der *subjective form* als eine sowohl ‚schöne', d.h. dem Streben nach möglichst viel Intensität angemessene, als auch ‚wahre', d.h. offen für die Realität des Anderen, als auch ‚friedvolle' *subjective form*, d.h. geprägt von der Güte und der Zärtlichkeit der eschatologischen Vision Gottes für seine Schöpfung als Ganzes.

"The love which brings the right answer
is an exercise of justice and realism
and really *looking*."
Iris Murdoch[1]

# 7 Der Geist Gottes und das *initial aim*

Gegenstand der prozessphilosophischen Ethik ist die Ausrichtung der Wahrnehmung, d.h. die Art und Weise der *subjective form*, welche die Wahrnehmung perspektivisch und affektiv einfärbt. Deren sittliche Qualität bemisst sich, wie wir gesehen haben, am Einfluss, dem das *initial aim* bei ihrer Genese zukommt.
Gegenstand der theologischen Ethik hingegen ist „die sittliche Ausrichtung in Gestalt des christlichen Ethos",[2] d.h. dasjenige, wozu uns das christliche Ethos bewegt. Die sittliche Qualität dieser Ausrichtung wiederum bemisst sich an der „Leitfrage (...), ob sie dem Geist entspricht, dem die christliche Existenz sich verdankt".[3]
Wenn wir nun das relationale Individuum der Prozessphilosophie und dessen Wahrnehmung theologisch-ethisch verstehen und damit die epistemischen[4] und die normativen[5] Unzulänglichkeiten der traditionellen umweltethischen Ansätze überwinden wollen, so ist zu untersuchen, ob der philosophisch hergeleitete Friede Gottes und der vom christlichen Ethos her bestimmte Geist Gottes in eine Beziehung gebracht werden können. Wenn ja, dann eröffnete sich damit ein Weg, eine Umweltethik vom wahrnehmenden relationalen Individuum und seiner vom Geist Gottes geprägten *subjective form* her zu formulieren.
Der Heilige Geist ist Gott als derjenige, der mit dem Menschen und seiner Schöpfung kommuniziert, der seine Macht, seinen Willen, sein Leben, ja, seine Gegenwart überhaupt kundtut.[6] Dieselbe Funktion erfüllt in der Prozessphilosophie das *initial aim,* welches dem Menschen überhaupt erst die Möglichkeiten eröffnet, Gottes Vision vom Frieden wahrzunehmen und sich in seinem Werdeprozess davon bestimmen zu lassen. Ich möchte zunächst aufzeigen, welche Aspekte das *initial aim* beinhaltet und danach untersuchen, wie wir diese prozesskosmologische Symbolisierung der Wirklichkeit mit der pneumatologischen, der Rede vom Geist im christlichen Kontext vergleichen können.

1 Murdoch, 1970b: 91 (Hervorhebung im Original).
2 Fischer, 2002: 46.
3 Ebd.
4 Die Schwierigkeiten, welche sich Individualismus und Holismus bei der Beschränkung auf Individuum bzw. Ganzheit einhandeln, vgl. Kap. 1 und Kap. 2.
5 Zur Schwierigkeit, Wert und Präskriptivität zusammenzubringen, vgl. Kap. 1.2.3.
6 Vgl. Fatehi, 2000: 52ff.

Anschliessend werde ich die Rolle des Geistes bzw. des *initial aim* in der Selbstwerdung untersuchen.

## 7.1 Das initial aim

In „Prozess und Realität" ist das *initial aim* noch nicht mehr als die Bedingung dafür, dass die Selbstbegründung der *actual entity* beginnen kann. Gott ist in diesem Sinne nichts weiter als das Prinzip der Konkretion, und „(t)his function of God is analogous to the remorseless working of things in Greek and in Buddhist thought. The initial aim is the best for that *impasse.* If the best be bad, then the ruthlessness of God can be personified as Atè, the goddess of mischief."[7] Erst „The Adventure of Ideas" ergänzt um den Gedanken des Friedens, welcher erst die rein ästhetischen Werte von Wahrheit und Schönheit in einer umfassenden Harmonie der Sanftmut[8] vereinigen kann.
Wenn wir diese beiden Stränge zusammennehmen, so ist das *initial aim* die uranfängliche Vision Gottes, welche dem Konkretionsprozess der betreffenden *actual entity* zugrundeliegt. Das *initial aim* eröffnet den Möglichkeitsspielraum, dessen Erfüllung in der Erfahrung dieses Friedens besteht. Und eine *subjective form,* die sich prägen lässt vom *initial aim,* ermöglicht eine Wahrnehmung, die nicht nur ‚schön' (d.h. kontrastreich) und ‚wahr' (d.h. dem Wahrgenommenen in seiner *subjective form* angemessen) ist, sondern auch ‚friedvoll' (d.h. in der Güte und Wärme Gottes).
Für den Vergleich mit dem christlichen Geist Gottes halte ich folgende Aspekte für wesentlich:

- Im *initial aim* ereignet sich Gottes Schöpfung.
- Das *initial aim* ermöglicht Freiheit.
- Ein vom *initial aim* bestimmtes Leben heisst Leben in Christus.

### 7.1.1 Das *initial aim* als Schöpfung

Im *initial aim* erschafft Gott die Welt. Auch wenn Whitehead betont, dass es „genauso wahr ist zu sagen, dass Gott die Welt erschafft, wie dass die Welt Gott erschafft",[9] so beschränkt sich diese Aussage auf die aktuale Welt, wie sie sich aus vergangenen *entities* und zeitlosen *eternal objects* fortwährend synthetisiert. Weil nichts real sein kann, es sei denn, es hätte seinen Grund in einer *entity,*[10] aber auch nichts sich entwickeln kann, es sei denn, es hätte seine zu verwirklichenden

7 PR 244/446.
8 Vgl. AI 284/492.
9 PR 348/621.
10 „The ontological principle can be summarized as: no actual entity, then no reason", PR 19/58.

Möglichkeiten in einer bestimmten Konfiguration von *eternal objects*, sind beide, Gott und Welt, für einander notwendig. Die Welt ‚liefert' Gott die *entities*, Gott ‚liefert' der Welt die *eternal objects*. Aber Gottes Akt, jeder ‚zu werden beginnenden' *entity* ein *initial aim*, d.h. ihr individuelles Set an konkreten Möglichkeiten anzubieten[11], liegt dem noch voraus. Die *entity* kann angesichts der Fülle der *eternal objects* nicht unterscheiden zwischen für sie relevanten und für sie irrelevanten Möglichkeiten. So wertet Gott in einem ersten Akt[12] die *eternal objects* für diese *entity* und schafft damit ein „‚objective lure' for feeling",[13] das aller Seinswerdung voraus geht. Dies stellt kein materiales ‚Etwas' dar, insofern kann Whitehead die Gleichzeitigkeit (oder besser: Gleichewigkeit) Gottes und der Welt vertreten. Aber dieser unvordenkliche Akt Gottes ist die wortwörtliche Bedingung der Möglichkeit des Werdens überhaupt; sowohl die *prima creatio*, wenn wir den unvordenklichen Schöpfungsakt betrachten, als auch die *creatio continua*, insofern als jeder neu entstehenden *actual entity* von Gott ein *initial aim* zugesprochen wird.

Dies nun als „geradezu okkasionalistische Inanspruchnahme Gottes"[14] zu verstehen, ist allerdings eine allzu verengende Interpretation. Es geht nicht darum, dass Gott für jeden atomistischen Konkretionsprozess ein individuelles *initial aim*, sozusagen „from scratch" entwerfen würde, sondern in diesem Akt entstehen für die *actual entities* grundsätzlich die *Strukturen* ihrer Konkretion. Für sie gilt tatsächlich, dass dies „nichts mehr [besagt], als dass jeder Konkretionsprozess ein bestimmtes, jeweils real mögliches und damit auf irgendeinen Ordnungszustand hinführendes Ziel hat."[15] Die *initial aims* gelten jeweils auch für Klassen von *entities*. So haben alle Wasserstoffatome[16] jeweils dasselbe *initial aim*[17] und auch alle Kristalle und alle Moleküle. Individuelle Differenzen zeigen sich erst auf der Ebene der *nexus*, und auch da erst ab einer bestimmten Stufe der Individualität.

11 Vgl. Kap. 3.1.

12 Dies ist allerdings nicht zeitlich zu verstehen, da die Zeit erst in und mit den *entities* ihren Anfang und ihren Fortgang nimmt (vgl. dazu Whitehead, 1988: 149ff). So bezeichnen wir es besser als den ‚unvordenklichen Schöpfungsakt' Gottes, in welchem er der *entity* ihren ureigenen Möglichkeitsspielraum eröffnet.

13 PR 87/173.

14 Dalferth, 1992: 177.

15 Dalferth, 1992: 178.

16 Wenn man denn Atome als *entities* betrachten will. Ich glaube allerdings nicht, dass es Sinn macht, tatsächlich danach zu suchen, was denn *wirklich* eine *entity* darstellt, sondern benütze dieses Beispiel lediglich zur Illustration.

17 Die Tatsache, dass auch innerhalb einer Ordnung nicht alle Elemente identisch sind, resultiert auf ihrer unterschiedlichen raumzeitlichen Lokalisierung und der daraus folgenden minimal unterschiedlichen Geschichte und Perspektive.

Für diejenigen *nexus*, die ihre Umwelt lediglich im Modus der *causal efficacy* wahrnehmen,[18] fallen *initial aim* und *subjective aim* in eins, und sie erben beides aus ihrer unmittelbaren Vergangenheit. Sie sind eingebunden in eine Wirkkette: ein Produkt aus der kausalen Wirksamkeit ihrer Vergangenheit, die sich im Rahmen ihrer vorgegebenen Möglichkeiten zu einem neuen Zustand (der sich durch praktisch nichts vom vorhergehenden unterscheidet) des betreffenden *nexus* synthetisiert. Gott erschafft diese *nexus*, indem er ihnen durch das *initial aim* den Raum eröffnet, in den hinein diese Wirkkette überhaupt konkretisiert werden kann.

Menschen[19] aber haben die Fähigkeit zur *presentational immediacy,* der unmittelbaren Wahrnehmung von *eternal objects.* Sie können ihre Möglichkeiten losgelöst von ihrer konkreten Realisierung reflektieren, kritisieren und auch verweigern. So können sich das ursprüngliche *initial aim* und das vom Menschen transformierte *subjective aim* beträchtlich unterscheiden.

Aber auch die verschiedenen *initial aims* der Menschen unterscheiden sich untereinander. Proportional zum Grad der Komplexität wächst auch die Individualität, und ihre *initial aims* werden ihnen tatsächlich von Gott individuell zugedacht. Biblisch ausgedrückt ist das die Erfahrung des Jeremia, wenn Gott ihm sagt: „Ich kannte dich, ehe denn ich dich im Mutterleibe bereitete, und sonderte dich aus, ehe denn du von der Mutter geboren wurdest, und stellte dich zum Propheten unter die Völker."[20]

Das *initial aim* ermöglicht dem Menschen ein individuelles Leben und lockt ihn, diese Individualität auch wirklich auszuleben. Es verheisst ihm darüberhinaus grösstmögliche Erfüllung, Harmonie und Kontrastvielfalt, da es Gottes Vision des Friedens für diesen Menschen und die Welt exemplifiziert. Es ist die persönliche Verheissung Gottes für den Menschen, die ihn über das hinausruft, was er aus seiner Vergangenheit heraus ist, in das hinein, was er diesen Möglichkeiten nach sein könnte.

### 7.1.2 Das *initial aim* eröffnet Freiheit

Der Mensch *kann* sich dem Ruf Gottes verweigern. Die Prozessphilosophie geht von einer allgemeinen geschöpflichen Freiheit und Selbstbestimmung aus. Die *entities* sind nicht vollständig von ihrer Vergangenheit bestimmt, sondern ihnen kommt eine ureigene Kreativität zu.[21] So ist auch die Zielvorgabe des *initial aim* nicht deter-

18 Vgl. Kap. 4.2.1.

19 Menschen sind bestimmt nicht die einzigen Lebewesen mit dieser Fähigkeit. Vgl. dazu z.B. Waal, 1996.

20 Jer. 1,5.

21 Vgl. PR 20ff/61ff.

ministisch,[22] sondern lässt Raum für dessen individuelle Transformation und Aneignung als *subjective aim*. Die so verstandene Freiheit ist allerdings in erster Linie eine *negative* Freiheit, Freiheit *von* Kausalbestimmungen.[23] Grundlage dieser negativen Freiheit ist aber die *positive* Freiheit der Möglichkeiten, der Freiheit *zu*, wie sie uns von Gott in seinem *initial aim* eröffnet wird.

Je mehr nämlich das Subjekt seine eigene Geschichte sein *subjective aim* bestimmen lässt, desto mehr ist es zurückgebunden an seine Vergangenheit. Es ist dann, was es schon war und perpetuiert dasjenige, was schon seine Vorgängerinnen realisiert hatten. Umgekehrt verkörpert jedes *initial aim* „einen Aufbruch in eine Befreiung"[24] von der Vergangenheit, nämlich einen Schritt weg von der *causal efficacy*,[25] welche unsere Selbstkonstitution von der Vergangenheit bewirkt sein lässt. Gott ist die Quelle der Neuheit, er eröffnet und lockt uns zu kontrafaktischen Möglichkeiten, die uns zu neuen und kontrastreichen *prehensions* von Wirklichkeiten befähigen. Und so ist Gott auch die Quelle der Hoffnung, dass es nicht so bleiben muss. Überall dort, wo das Denken nicht gefangen ist im „das haben wir immer so gemacht", wo Menschen versuchen, einander eine neue Chance zu geben und sich nicht festnageln auf dasjenige, was geschehen ist, dort wirkt das *initial aim*. Die grösstmögliche Annäherung unseres *subjective aim* an das *initial aim* Gottes heisst grösstmögliche Fülle von neuen Möglichkeiten für den kreativen Umgang mit der Vergangenheit, und damit auch grösstmögliche Freiheit von der kausalen Bestimmtheit der Vergangenheit und Freiheit für Neues.

So ist unsere Aneignung der Wirklichkeit ein Zusammenwirken von Gott und uns, aber paradoxerweise ist es so, dass wir, je mehr wir der Bestimmung Gottes für unser Leben, dem *initial aim,* Raum geben, umso mehr Freiheit in unserem Selbstwerdungsprozess haben. Oder in Whiteheads eigenen Worten:

> „If we prefer the phraseology, we can say that God and the actual world jointly constitute the character of the creativity for the initial phase of the novel concrescence. The subject, thus constituted, is the autonomous master of its own concrescence into subject-superject. According to this explanation, self-determination is always imaginative in its origin. The deterministic efficient causation is the inflow of the actual world in its own proper character of its own feelings, with their own intensive strength, felt and re-enacted by the novel concrescent subject. But this re-enaction has a mere character of conformation to pattern. The subjective

22 Vgl. Kap. 3.1.3.
23 Zum Begriff der positiven und negativen Freiheit vgl. Berlin, 1969.
24 Faber, 2000: 569.
25 Vgl. Kap. 4.2.1.

> valuation is the work of novel conceptual feeling; and in proportion to its importance, acquired in complex processes of integration and reintegration, this autonomous conceptual element modifies the subjective forms throughout the whole range of feeling in that concrescence and thereby guides the integrations."[26]

Die Ausrichtung auf das *initial aim* Gottes, der Verzicht auf die eigene Autonomie als Möglichkeit, das *initial aim* zu unserem *subjective aim* umzuwandeln, erweist sich dabei als Freiheit vom Bestimmtsein durch die Vergangenheit.[27]
Wo also für auf die *causal efficacy* beschränkte *nexus* das *initial aim* die Form einer *causa finalis*[28] annimmt, bedeutet es für den Menschen nicht mehr (aber auch nicht weniger) als das Werben Gottes für seine Vision von der Wahrheit, Schönheit und Güte der Welt.[29] Wo Menschen sich von dieser Vision anstecken lassen, bedeutet dies die Realisierung unseres individuellen menschlichen Potentials. Die Alternative heisst nicht nur ein verpasstes Leben, sondern Trivialität, zusammen mit der Disharmonie für Whitehead das Übel schlechthin.[30] Der Mensch kann sich dieser Vision verweigern und es vorziehen, die Kontraste auszublenden oder zu ignorieren.[31] Damit vermindert er die Intensität, die uns und den nachfolgenden *entities* möglich wäre. Eine biblische Illustration dafür finden wir im Gleichnis der anvertrauten Talente.[32] Gott ist derjenige, der dem Menschen sein Vermögen anvertraut. Ein tüchtiger Knecht wirtschaftet damit, während ein unnützer Knecht das Vermögen vergräbt und dafür hart getadelt wird.
Verweigerung bedeutet Dissonanz und Trivialität[33] in der Welt, und letztlich findet sich hier auch der Ursprung des Bösen:[34]

> „The trivialisation is measured against a „might-have-been" and is accordingly loss. In such a case the loss can be experienced as evil either by the entity itself or by the

26 PR 245/447f.
27 Diese Freiheit kann theologisch formuliert werden als die Durchbrechung der sündigen Bestimmtheit durch die Vergangenheit. Vgl. dazu Faber, 2000: 569f.
28 D.h. einer Zielursache, die allerdings für das betreffende Objekt dieselbe Verbindlichkeit ausübt wie eine kausale Wirkursache. Bei Aristoteles ist z.B. beim Hausbau der Handwerker die Wirkursache, der Plan des fertigen Hauses die Zielursache.
29 Vgl. PR 346/618.
30 Vgl. PR 340/609ff.
31 Vgl. Kap. 6.2.
32 Mt. 25, 14-30; dieses erhellenden Vergleich verdanke ich Degen-Ballmer, 2001: 129.
33 Vgl. PR 110ff/214ff.
34 S.a. Degen-Ballmer, 2001: 123ff, zum Problem des Bösen überhaupt vgl. Suchocki, 1988.

> societies which are themselves lessened by the poverty of the entity's contribution."[35]

Das Paradoxe ist, dass wir unser *subjective aim* transzendieren müssen, um zu erkennen, welche Möglichkeiten uns offengestanden hätten. Wir müssen unser Leben erst durch Gottes Augen sehen als das, was es sein könnte, bevor wir erkennen, dass wir dem *initial aim* nicht gerecht geworden sind.[36]
Letztlich sind es aber immer die von Gott zugesprochenen Möglichkeiten, welche die Grundlage unseres Selbstkonkretisierungsprozesses bilden. Ob wir sie ausschöpfen oder nicht, wir leben davon, dass unsere Verwirklichung in den von Gott eröffneten Raum hinein geschehen kann. Wir leben davon, dass wir ein *initial aim* haben.

### 7.1.3 Das initial aim und Christus

Das *initial aim* zu verwirklichen heisst, wie wir oben gesehen haben, die maximale Intensität und Kontrastvielfalt seiner Umwelt in eine harmonische und warme Ganzheit zu integrieren. Es bedarf allerdings einer wirkmächtige Kreativität, um dissonante Elemente der Vergangenheit so zu integrieren, dass sie ihre Individualität behalten, aber die Harmonie der Einheit nicht beeinträchtigen. Wie ist uns das möglich?
Hier setzt der Prozesstheologe John Cobb mit seiner Christologie an, die er auf den Begriff des Logos gründet.[37] Im Johannesprolog ist der Logos die präexistente göttliche Realität, die in Jesus in die Welt eintritt.[38] In der griechischen Tradition ist er die göttliche Weltordnung, die vernünftige Gesetzmässigkeit. Cobb nimmt beides zusammen und definiert den Logos als die unvordenkliche Natur Gottes, das transzendente Reich der geordneten Möglichkeiten des Neuen. Christus ist der inkarnierte Logos, und im *initial aim* ist er in allen Dingen gegenwärtig, je nach dem Grad ihrer Kreativität mehr oder weniger. Er zwingt allerdings niemanden, sondern wirkt in derselben bescheidenen Art wie Jesus in Galiläa. Wo aber sein Wirken zugelassen wird, kommt es zu kreativer Transformation. Das Neue, das dadurch entsteht, ist nicht blosse Veränderung, sondern „schöpferische Umformung des von der Vergangenheit Empfangenen."[39]
Jeder Mensch hat bis zu einem gewissen Grade den immanenten Logos in sich, der uns zu der vollstmöglichen Verwirklichung des Menschseins lockt. Je mehr Antwort auf dieses Locken erfolgt, desto

35 Suchocki, 1988: 65.
36 Hier liesse sich eine Sünden- bzw. Rechtfertigungslehre anschliessen. Da dies im Rahmen dieser Arbeit zu weit führen würde, belasse ich es bei diesen Andeutungen.
37 Vgl. Cobb, 1975.
38 Joh. 1,1-2.
39 Cobb & Griffin, 1979: 100.

voller und intensiver wird das menschliche Potential verwirklicht. Das Optimum wird erreicht, wenn sich die menschliche Existenz in der Einheit mit diesem Locken konstituiert – wie bei Jesus. Er ist „an image of that kind of existence that is optimally open to this transformation and hence appropriate as an eschatological image of what human beings should be and may become."[40]
Das Leben und Predigen Jesu und seine Kreuzigung und Auferstehung haben eine Sphäre der Wirksamkeit aufgebaut, in die Menschen eintreten können. Wenn sie das tun, kann die Wirksamkeit des Heilsereignisses ihr Leben mehr und mehr kausal beeinflussen. Dies ist auf der Grundlage der Whiteheadschen Ontologie nachvollziehbar. Vergangene Ereignisse sind reale Komponenten der Konstituierung eines Ereignisses in der Gegenwart. Sie erzeugen eine Art Kraftfeld, und die wirklichen Ereignisse, die hier eintreten, bilden eine Gesellschaft. Das heisst, diese nehmen das zentrale vergangene Ereignis in ihre Erfahrung und damit in ihr Subjekt-Sein auf und geben es dann ihrerseits an zukünftige Ereignisse in dieser Gesellschaft weiter. So erhält dieses zentrale Ereignis eine neue Aktualität, und dies umso mehr, als es immer wieder aufgenommen, ‚erinnert', sagt Cobb,[41] wird.
Und mehr noch, da die Erfahrungen ihrer Umgebung eine *actual entity* wesentlich mitkonstituieren, wird eine Gesellschaft essentiell mitbestimmt vom Kraftfeld, in welchem sie sich befindet (natürlich wird ein Mensch, der ja auch eine Gesellschaft ist, immer von mehrerern Kraftfeldern beeinflusst). Cobb nennt dies ‚conformation',[42] eine Art Angleichung oder Anpassung. Damit gewinnt er wieder Verständnis für die paulinischen Rede von ‚in Christus sein'. ‚Christus anziehen' heisst dann, sich in dieses Kraftfeld Christi hineinbegeben und den Prozess der ‚conformation' an ihn zu beginnen. ‚In Christus' hiesse, sich Christus als dem Zentrum in der eigenen Existenz immer mehr anzugleichen und so an seiner Gottesbeziehung und seiner Gerechtigkeit teilzuhaben. Leben ‚in Christus', wie es Paulus formuliert,[43] heisst also Leben im Kraftfeld von Jesu Leben, Tod und Auferstehung. „(T)he encounter with Jesus' words even today is an experience of creative transformation, or, otherwise stated, that Jesus' words can be the occasion for the deepening of the incarnation or the fuller realization of Christ."[44]
Der immanente Logos bei Cobb ist dasjenige, was Whitehead mit *initial aim* bezeichnet. Auch bei ihm steht dies für die Kraft zur krea-

40 Cobb, 1975: 183.
41 Vgl. Cobb, 1975: 120f. Die Kirche spielt hier eine zentrale Rolle als der Ort, an dem dieses Ereignis immer wieder "re-enacted" wird und wo so das Kraftfeld besonders stark ist.
42 Vgl. Cobb, 1975: 121f.
43 Z.B. in Röm. 1,8.
44 Cobb, 1975: 99.

tiven Transformation der kontrastreichen *prehensions*, die dadurch in eine spannungsvolle und dennoch harmonische Einheit gebracht werden können. Das Ziel ist der eschatologische Friede,[45] letztlich verwirklicht im prozessphilosophischen Eschaton, in der *consequent nature* Gottes, „it finds purpose in the present immediacy of a kingdom not of this world“.[46] Und doch ist dieses Reich auch „mitten unter uns",[47] dort, wo wir unser *subjective aim* bestimmen lassen von Gottes *initial aim* und befähigt werden zur kreativen Transformation von Vorhandenem. Das bedeutet, so zu leben, wie es der Prozesstheologe Loomer beschreibt:

> "I mean the volume of life you can take into your being and still maintain your integrity and individuality, the intensity and variety of outlook you can entertain in the unity of your being without feeling defensive or insecure. I mean the strength of your spirit to encourage others to become freer in the development of their diversity and uniqueness. I mean the power to sustain more complex and enriching tensions. I mean the magnanimity of concern to provide conditions that enable others to increase in stature."[48]

### 7.1.4 Das *initial aim* und der Heilige Geist

So ist nun in der Prozessphilosophie das *initial aim* dasjenige, wodurch Gott schöpferisch tätig ist. Das *initial aim* befreit uns von der alleinigen Bestimmung durch unsere Vergangenheit. Im *initial aim* kommuniziert Gott seine Vision für uns in unsere konkrete Situation hinein. Gott kann aber nicht darauf reduziert werden; er ist mehr als die Summe aller *initial aims*, er ist die Quelle von Intensität, Harmonie und Frieden überhaupt. Für den Menschen heisst, dem *initial aim* gemäss zu leben, sein Leben auszurichten auf das Ziel Gottes, den eschatologischen Frieden.
Kann das verglichen werden mit den Funktionen des Heiligen Geistes? In den biblischen Schriften finden wir zwar nirgends eine *Definition* des Geistes, wohl aber wird davon erzählt, wie der Geist *wirkt*.[49]

- Im Geist offenbart sich die Schöpferkraft Gottes,[50] und die Schöpfung bleibt auch beständig angewiesen darauf, dass Gott seinen Geist nicht zurücknimmt.[51]

45 Vgl. Kap. 6.2.
46 PR 343/613.
47 Lk. 17, 21.
48 Loomer, 1976: 70.
49 Zum folgenden vgl. Berger, 1993; Fatehi, 2000; Schmidt, 1993: 50ff.
50 Vgl. Ps.33,6 (Parallelität von schöpferischem Wort des Herrn und Geist); Hi.33,4 (Geist Gottes, der erschafft und Leben spendet).

So erschafft auch Gott die Welt unvordenklich und also jenseits der vergehenden Zeit durch sein *initial aim*. Alles Seiende lebt davon, dass ihm immer wieder neuer Möglichkeitsraum eröffnet wird.

- Der Geist erfasst in Notsituationen Menschen, die damit zu charismatischen Führern oder Propheten erweckt werden.[52] Letztlich wird es dann der Messias sein, auf dem der „Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn" vollumfänglich ruht.[53]
  Im *initial aim* begegnet die Kraft zur kreativen Transformation. Menschen, die sich davon erfassen lassen (wie es bei Jesus am vollumfänglichsten geschehen ist), können Mut machen, Hoffnung wecken, Umkehr bewirken.
- Der Geist kann eine Wende im ganzen Volk herbeiführen, indem er seinen Geist ausgiesst auf alle Menschen.[54] Er ermöglicht auch im Einzelnen eine innere Wandlung und eine neue Zukunft.[55]
  Die Ausrichtung auf das *initial aim* befreit uns von der blossen Wiederholung der Vergangenheit. Durch dessen Kraft der kreativen Transformation sehen wir Möglichkeiten, das Vorhandene zu verändern.
- Der Geist ist im Neuen Testament oft verbunden mit Freude,[56] hat also „eine positive emotionale Qualität".[57]
  Die Bestimmung durch das *initial aim* verleiht unserer Wahrnehmung eine Qualität der Wärme und der Liebe. Insofern exemplifiziert diese Sichtweise Augustins Diktum: Liebe und tu was Du willst.
- Und im Geist ist Gott wirklich und unmittelbar präsent im Menschen. Dies umfasst zugleich die Herkunft von einem Anderen und die Immanenz im Menschen.[58]

51 Vgl. Ps.104,29f (ohne Gottes Geist stirbt die Schöpfung); Koh.12,7 (nach dem Tode kehrt der Geist des Menschen zu Gott zurück, von dem er ihn erhalten hat); Gen.6,3 (nach 120 Lebensjahren des Menschen nimmt Gott seinen Geist wieder zurück).

52 Vgl. z.B. Num.24,2 (Bileam); Richt. 6,34 (Gideon); 1.Sam.11,6 (Saul).

53 Jes.11,2.; vgl. den Gottesknecht in Jes.42,1.

54 Vgl. Ez.37,5 (der Geist belebt die verdorrten Gebeine); Jes.44,3 (hier werden Geist und Segen parallel gebraucht); Num.11,29 (Wunsch des Mose um Ausgiessung des prophetischen Geistes auf alle im Volk des Herrn).

55 Vgl. Ez.36,26 (ein neues Herz und einen neuen Geist statt des steinernen Herzens); Ps.51,12 (die Bitte um einen neuen, beständigen Geist).

56 Lk.10,21; Apg.13,52; Röm.14,17; Gal.5,22; 1.Thess.1,6; 1.Petr.1,8.

57 Berger, 1993: 194.

58 Vgl. Berger, 1993: 194, der dies die „zentrale neue Erfahrung des frühen Christentums" nennt.

Der Ursprung des *initial aim* ist die *primordial nature* Gottes. Anders als die *eternal objects* ist es unserer Wahrnehmung zugänglich und beeinflusst unseren Werdeprozess.

- Bei Paulus schliesslich ist es der auferstandene Christus, der durch den Geist wirkt, der im Geist und durch den Geist erfahrbar ist.[59]
  Christus ist der inkarnierte Logos und im *initial aim* den Menschen gegenwärtig. Das Kraftfeld von Kreuzigung und Auferstehung steckt uns an, unser *subjective aim* auf das *initial aim* Gottes auszurichten.

Dies lässt eine Nähe von *initial aim* und christlichem Geistbegriff jedenfalls auf den ersten Blick plausibel erscheinen. Aber lässt sich das *initial aim* Whiteheads tatsächlich auch mit dem Geist *identifizieren*? Die Prozesstheologin Majorie Suchocki scheint dies vorzuschlagen, wenn sie schreibt:

> "However, if the Spirit is traditionally understood to be "Christ in us", an indwelling force uniting us with God and one another, whose fruits are those things that build up the community, then the Spirit might well be that element of the aim that we allow into our becoming, or the subjective aim insofar as it conforms to the Christly aim from God. (...) In other words, Christ *offers* creative transformation; the Spirit *is* creative transformation realized in the world."[60]

Beim genaueren Hinschauen fällt allerdings auf, dass sie hier das *initial aim* – und damit den Geist – in die Hände des Menschen gibt. Sie redet vom "subjective aim insofar as it conforms to the Christly aim from God". Und der Geist *ist* erst dann, wenn er in der Welt realisiert ist. Sie formuliert entsprechend auch einige Seiten später: "this manifestation of the Spirit is the work of the world as well as of God: "God proposes, the world disposes."[61]
Hier scheint ein unüberwindbares Hindernis zu bestehen. Die Souveränität des Geistes, wie sie z.B. von Barth machtvoll betont worden ist,[62] geht auf in den "tender elements in the world, which slowly and in quietness operate by love; and find (...) purpose in the present immediacy of a kingdom not of this world."[63] Bei Barth bringt Gott gerade in der Offenbarung durch den Geist sein Herrsein über den

59 Vgl. Fatehi, 2000: 331, der damit seine These begründet, dass die paulinischen Christen den auferstandenen Christus als Gott betrachtet hätten.
60 Suchocki, 1997: 183f.
61 Suchocki, 1997: 185.
62 Vgl. dazu Henning, 2000: 43-100.
63 PR 343/613.

Menschen zur Vollstreckung. Der Mensch ist nur nachahmend dabei, er ist Schauplatz dieser göttlichen Manifestation.[64] Das *initial aim* aber wirkt nicht durch Macht und Herrschaft, sondern es vermag lediglich durch die Kraft seiner Vision und Überzeugungskraft zu locken. "God's rôle is not the combat of productive force with productive force, of destructive force with destructive force; it lies in the patient operation of the owerpowering rationality of his conceptual harmonization."[65]
Woher kommt nun die Kraft zur kreativen Transformation? Stammt sie von Gott oder bringt sie der Glaubende letztlich doch selbst auf? Ergreift uns der Geist in völliger Souveränität und schaltet dadurch unser eigenes Subjektsein aus oder versucht er uns lediglich dazu zu verlocken, unser ureigenes Selbstsein – das immer schon das unsrige ist – zu verwirklichen?

## 7.2 Der Heilige Geist als ‚Selbst'

Eine ähnliche Frage beschäftigt Vollenweider: „Wie kann der heilige Geist zugleich in die Glaubenden so eingehen, dass er zum wesenhaften Grund ihres eigenen Seins wird, und dabei doch der Geist *Gottes* bleiben?"[66] Wie können wir uns den Geist einerseits *als liebevolle Gabe* vorstellen, die uns zugeeignet wird, andererseits *als souveräne Macht*, deren Ursprung und Verfügungsgewalt allein bei Gott liegt? Hier eröffnet sich ein theologisches Spannungsfeld zwischen Gottes liebendem Erbarmen und seiner herrscherlichen Macht.
Die beiden Pole macht Vollenweider an Wilhelm Bousset und Rudolf Bultmann fest. Bousset stellt fest: „Das Ich des Menschen ist Nichts, die Gewalten, die dieses Ich bestimmen, sei es Geist oder Fleisch, sind alles."[67] Für Bultmann hingegen besteht gerade die Einheit des Menschen darin, dass sich sein Sein *coram deo* vollzieht, „in seinem Verhalten zu Gottes Anspruch, also in seinem *Handeln.*"[68]
Bedeutet also das Ergriffensein durch den Geist eine „fremde, unverfügbare Sturmgewalt"[69] oder ist es der Ruf zu unserem eigentlichen, wahren Selbst als diejenigen, die wir vor Gott stehen – und dem wir mit unserem Handeln zu entsprechen haben? Für die Ethik hat eine Entscheidung hier schwerwiegende Konsequenzen. Im ersten Fall handeln wir notwendigerweise als vom Geist Bestimmte, weil es nicht

64 Vgl. Barth, 1964: 473.
65 PR 346/618.
66 Vollenweider, 1996: 163.
67 W. Bousset: Kyrios Christos, zit. in Vollenweider, 1996: 164.
68 R. Bultmann: Die Bedeutung der „dialektischen Theologie" für die neutestamentliche Wissenschaft, zit. in Vollenweider, 1996: 165.
69 Vollenweider, 1996: 163.

mehr *wir* sind, die handeln, sondern *der Geist in uns*. Christliche Ethik beschränkt sich darauf, deskriptive Ethik zu sein. Im zweiten Fall sind wir dazu gerufen, uns zu entscheiden für unser eigentliches Selbst.[70] Uns gilt also der Aufruf: Werde im Gehorsam derjenige, der Du vor Gott bist!

Vollenweider versucht demgegenüber unter Zuhandnahme von Röm. 8,16 eine vermittelnde Position vorzuschlagen: Weder die Annihilierung unseres Geistes durch den Geist Gottes noch die individuelle Entscheidungssituation im Anruf, sondern „das *eine Zeugnis von Geist zu Geist*".[71] Der Geist Gottes bezeugt unserem menschlichen Geist unsere Kindschaft Gottes, und unser Geist vermag dies Zeugnis zu empfangen. Damit identifiziert Vollenweider den menschlichen Geist als „das menschliche Empfangsorgan des göttlichen Zeugnisses, als das vom *göttlichen Pneuma angehauchte und dadurch verwandelte Selbst der Glaubenden*".[72] Dieses neue, von Gottes Geist verwandelte Selbst realisiert sich in einem Feld von Relationen; einerseits ist es grundlegend auf seinen eigenen Ursprung, den Geist Gottes bezogen, andererseits ist es immer noch das *Selbst* und damit bezogen auf seine Individualität und die diese prägende und formende Gemeinschaft.

Dies ist, so Vollenweider, zudem ein dynamischer Prozess, wie es auch das Bild der Verwandlung in die Herrlichkeit Christi,[73] die Ermahnung des Paulus, „im Geiste" zu bleiben[74] oder das Bild der Jagd nach dem Siegespreis[75] nahelegen. Das verwandelte Selbst lässt immer neu seine Vergangenheit des Fleisches los und öffnet sich dem Geist Gottes, der aus der Zukunft hereinströmt.

Oder prozessphilosophisch ausgedrückt: Das Subjekt, das sich durch das *initial aim* Gottes erkannt weiss, löst sich immer wieder von den Kausalwirkungen seiner Vergangenheit und öffnet sich für die neuen Möglichkeiten, die Gott aus dem Reich der *eternal objects* hineinströmen lässt. Dies befähigt das Subjekt, die Welt zu *gestalten*, und nicht nur auf die Impulse der Vergangenheit zu *reagieren*. Seine Individualität wird dadurch nicht aufgehoben, im Gegenteil. Es ist ein vom Geist in seine wahre Individualität verwandeltes Subjekt, das zu dem geworden ist, was in der Vollendung noch umfassender offenbart wird.[76] Es ist also immer noch das Selbst, ein neues Selbst zwar, aber

70 „Das sittliche Handeln (...) kann nur den Sinn des Gehorsams haben: der *ganze* Mensch weiss sich als vor Gott stehend, insofern er handelt, stellt er sich Gott zur Verfügung." Bultmann, 1924: 51.
71 Vollenweider, 1996: 177, Hervorhebung im Original.
72 Vollenweider, 1996: 179, Hervorhebung im Original.
73 Vgl. z.B. 2.Kor.3,18.
74 Vgl. z.B. Gal. 5,16.
75 Vgl. Phil.3,12-16.
76 Vgl. Vollenweider, 1996: 190; vgl. Röm.8,11; 1.Joh.3,2.

dadurch noch viel mehr Selbst, welches in seinem leiblichen Wirken das Wirken des Geistes sichtbar werden lässt.[77]
Der Geist manifestiert sich im Wirken der Liebe[78], und indem das Subjekt sein *subjective aim* aufgehen lässt im *initial aim* Gottes, ereignet sich eine „fortgesetzte Dezentrierung des Ichs“[79], welche die Liebe schlechthin kennzeichnet. Wer von der Liebe geprägt ist, braucht sich nicht mehr an sein Ich zu klammern und erhält so sein neues Selbst.[80]

## 7.3 Die geistgewirkte Liebe und die Wahrnehmung

Was bedeutet es nun für die Wahrnehmung, die doch, so sagten wir, das Konstitutiv für unser Handeln darstellt, wenn sie sich am *initial aim* bzw. am Geist der Liebe ausrichtet? Für Vollenweider ist die Liebe „die Kraft, sich an die Stelle der anderen zu versetzen“.[81] Paulus singt das Hohelied der Liebe als dasjenige, was nicht auf seinen Vorteil bedacht ist.[82] Jesus antwortet auf die Frage des Schriftgelehrten nach dem zu liebenden Nächsten mit dem Gleichnis des Barmherzigen Samariters.[83]
Da liegt einer am Wegrand, von Räubern blutig geschlagen. Priester und Levit sehen und gehen vorüber. Der Samariter sieht hin, und es jammert ihn. Es ist nicht so, dass der Samariter etwas sehen würde, was vor ihm der Priester und der Levit nicht gesehen haben. Aber er sieht die Situation auf eine Weise, wie es der Priester und der Levit nicht getan hatten. Nicht das *Was*, sondern das *Wie* unterscheidet ihn von den beiden. Wesentlich ist nicht, was sich hier als Situation abspielt, sondern dasjenige, was diejenigen, die hinsehen, als Szene *wahrnehmen*. Priester und Levit sehen darin die Gefahr der eventuell noch lauernden Räuber und ihre resultierende Unreinheit, wenn sie auf dem Weg zum Tempel mit Blut in Berührung kommen. Der Samariter sieht den leidenden Menschen. Die Wahrnehmung aller drei Männer ist

77 Vgl. 1. Kor.3,9; 15,10; 2. Kor.6,4-8.
78 Vgl. 1. Kor.12,31b und die entsprechenden Ermahnungen des Paulus, z.B. Gal. 5,13.
79 Vollenweider, 1996: 190.
80 Vgl. Mk.8,35. Joachim Koenig hat mich darauf hingewiesen, dass die Rede von der ‚Dezentrierung des Ich‘ aus der Sicht der Psychologie und der Psychoanalyse eher unheimlich, ja pathologisch klingt. Das Ich von seinem angestammten Platz zu verdrängen, *muss* ja zur Schizophrenie führen. Aber dieses zu ‚dezentrierende‘ Ich ist nicht das Ich, das sowieso schon eingeklemmt ist zwischen Es und Überich, sondern das „fat relentless ego“, das nach Murdoch den eigentlichen Feind der Moral darstellt (vgl. Murdoch, 1970a: 52).
81 Vollenweider, 1996: 190.
82 1. Kor.13,5.
83 Lk.10,25-27, vgl. dazu Fischer, 2002: 130.

geprägt von ihrer Geschichte; nicht nur von ihrer momentanen Verfasstheit und dem was sie gerade beschäftigt, sondern auch von ihrer Lebensgeschichte, ihrer Erziehung, ihrem Beruf, ihrer Pflicht. Der Priester und der Levit lassen sich von ihrem *subjective aim* bestimmen. Ihr Selbst als Priester, als Levit steht der angemessenen Wahrnehmung des Anderen im Weg. Der Samariter hingegen sieht hin im Geist der Liebe, die von sich selber, seiner Geschichte, seinen Bedürfnissen absieht und offen ist für den Anderen, so wie er sich aus sich selber heraus versteht. Seine Wahrnehmung ist eine Form des „really looking", wie Iris Murdoch schreibt: "The love which brings the right answer is an exercise of justice and realism and really *looking*."[84]

Richtig hinsehen kann jemand nur, wenn ihm sein eigenes Selbst nicht mehr im Wege steht. Das ist die Bedingung dafür, dass ich offen sein kann für den Anderen. Unsere *subjective form* ist dann nicht mehr bestimmt durch unsere Geschichte, deren Einheit wir in unserem Wahrnehmen und Handeln zu bewahren trachten.

In der Sprache des reflektiven Gleichgewichts könnte man sagen, dass wir die Gebundenheit unserer Intuitionen an enge Schlüsselszenarien der Vergangenheit aufbrechen lassen können durch den Geist der Liebe. Erst im Lichte des Geistes sehen wir deren Unangemessenheit und die Lieblosigkeit unserer intuitiven Reaktionen. Und so erkennen wir auch erst vom *initial aim* her die Unangemessenheit unseres *subjective aim*. Nicht mehr die Kohärenz gilt uns als Rechtfertigung, sondern wir werden zu einer dem Wahrgenommenen angemesseneren Wahrnehmung bewogen.[85]

Im *initial aim* begegnet uns der Heilige Geist. Er verwandelt uns zu einer neuen Seins- und damit Wahrnehmungsweise. Eine solche Wahrnehmung bedeutet gleichzeitig höchstmögliche Intensität für das Subjekt wie auch völlige Hingabe an das Objekt, da sie einerseits grösstmöglichen Kontrastreichtum mit grösstmöglicher Harmonie verbindet, andererseits das Objekt in seiner Individualität mit all seinen Potentialitäten wahrnimmt. Whitehead nennt dies auch „Liebe":

> „Such love is really an intense feeling as to how the harmony of the world should be realised in particular objects. It is the feeling as to what would happen if right could triumph in a beautiful world, with discord routed. It is the passionate desire for the beautiful result, in this instance. (...) it involves deep feeling of an aim in the Universe, winning such triumph as is possible to it."[86]

84 Murdoch, 1970b: 91 (Hervorhebung im Original).
85 Vgl. Kap. 7.3.
86 AI 289/500f.

Liebe sieht den Anderen in seiner Einzigartigkeit; nicht nur in dem, was er ist, sondern auch in dem, was er sein könnte. Diejenige, die liebt, lässt sich bereichern vom anderen und wünscht dem andern, dass er sein So-Sein in seiner vollen Intensität erleben kann, „where the potentialities of the loved object are felt passionately as a claim that it find itself in a friendly universe.“[87]

## 7.4 Zum Schluss ein *caveat*

Im Neuen Testament legt der Heilige Geist unserem Geist Zeugnis davon ab, dass wir Kinder Gottes sind. Wir erkennen uns von Gott her, und unser Selbst wird verwandelt in ein neues, wahres Selbst. Das befreit uns von der Gefangenschaft an unser Ich zum Wirken des Geistes in der selbstlosen Liebe, die offen ist für die Bedürftigkeit des Anderen.

Und die Anpassung unseres *subjective aim* am *initial aim* Gottes befreit unsere *subjective form* der Wahrnehmung von der Bestimmung durch die Vergangenheit und eröffnet uns neue Möglichkeiten. Dem immanenten Logos in uns Raum zu geben heisst, in Christus leben und von ihm die Kraft zur kreativen Transformation des Gegebenen zu erhalten. Das ermöglicht es uns, unsere Potentialitäten auszuschöpfen und wahrhaftig wir selber zu werden.

Die enge Ähnlichkeit zwischen dem Heiligen Geist und dem *initial aim* legt nahe, dass sich der Heilige Geist zumindest partiell in der Begrifflichkeit der Prozessphilosophie erhellen lässt. Damit soll auf keinen Fall behauptet werden, dass sich die gesamte Pneumatologie oder gar die Christologie als Prozessphilosophie formulieren liesse.[88] Wesentliche Aspekte wie z.B. die Personhaftigkeites des Geistes, die Trinitätslehre oder auch die Soteriologie kommen in meinen Ausführungen nicht vor. Auch wenn ich denke, dass sich in der Prozessphilosophie durchaus Anschlussmöglichkeiten dafür anbieten würden, möchte ich mich hier streng auf die erwähnten Aspekte beschränken. Das ist ausreichend, um die vom *initial aim* geprägte Existenz und deren Wahrnehmungsweise als ‚Leben und Wandeln im Geist‘[89] und somit als christliche Existenz- und Wahrnehmungsweise zu verstehen.

87 AI 289/500.
88 Auf entsprechende Bedenken habe ich im Kap. 3.1.3 hingewiesen.
89 Vgl. Gal. 5,25.

„Der Schnee hatte Äste gebrochen und junge Bäume gefällt. Ein Tännchen stand gebeugt, seine Krone war in einer Böschung festgefroren. Paul folgte nicht sofort der Regung, das Tännchen zu befreien. „Die Natur sorgt schon für sich“, überlegte er. Dann aber machte er sich von dem Gedanken los und gehorchte, selber befreit, seinem ersten Antrieb.“

Jürg Schubiger[1]

# 8 Eine Umweltethik der Achtsamkeit

Wir haben einen weiten Weg zurückgelegt. Von der Kritik an der individualistischen und der holistischen Umweltethik sind wir zu der Konzeption eines relationalen Individuums in der Prozessphilosophie gekommen. Dieses trägt dem Anliegen des Individualismus Rechnung, weil es ein Individuum ist mit seiner ureigenen Synthesefähigkeit, seiner *subjective form.* Und es nimmt das Anliegen des Holismus auf, weil es in seiner Selbstwerdung wesentlich mitkonstituiert wird durch die perspektivische Wahrnehmung seiner Umwelt.

Der Gedanke der Perspektivität hatte Konsequenzen für unsere Auffassung von Handlung und handelndem Subjekt. Die Handlungen können nicht für sich genommen betrachtet werden, sondern sind Äusserungen eines bestimmten Subjekts auf eine bestimmte Umwelt. Dies verändert die Aufgabe der Ethik, die nicht mehr darin besteht, die Moral neu zu erfinden,[2] d.h. Handlungen aus rational hergeleiteten Prinzipien zu begründen, sondern zu erhellen, worauf wir immer schon ausgerichtet sind. Das spontane Zugeneigtsein und das daraus hervorgehende Handeln der Subjekte in bestimmten Situationen muss allerdings nachträglich zu rechtfertigen sein. Dazu kann auf das Gleichgewicht von spontaner Intuition und intersubjektiven Prinzipien verwiesen werden. Um nicht bei einer Traditionsgleichgültigkeit stehen zu bleiben, haben wir jedoch ein weiteres Kriterium eingeführt.

Theologisch ist es die Ausgerichtetheit durch den Heiligen Geist, der unsere christliche Existenz ermöglicht, prozessphilosophisch ist es die Konformität unseres *subjective aim* (und damit der *subjective form*) mit dem *initial aim.*

Ein Vergleich von Heiligem Geist und *initial aim* zeigt eine nahe Verwandschaft, die es erlaubt, das *initial aim* als das Wirken des Heiligen Geistes in uns zu interpretieren.[3] Dieser Geist manifestiert sich im

1 Schubiger, 1983: 12.
2 Vgl. Ricoeur, 1996: 249.
3 S.o. Kap. 7.1.4.

Wirken der Liebe. Er verwandelt unser Selbst, befreit unsere Wahrnehmung von der Bestimmtheit durch das eigene Ich und dessen Vergangenheit und öffnet sie für die Bedürftigkeit des Anderen.
Eine solche Wahrnehmung möchte ich „Achtsamkeit“ nennen. Sie ist ‚wahr‘ insofern, als sie nicht die eigene Befindlichkeit über alles stellt, sondern offen ist für die *subjective form* des anderen. Sie ist ‚schön‘, als sie offen ist für den Detailreichtum der Situation. Und sie ist geprägt von der Liebe Gottes, weil die *subjective form* dieser Wahrnehmung sich vom göttlichen *initial aim* bestimmen lässt.
Wie lässt sich nun dies für eine Umweltethik fruchtbar machen? In diesem letzten Kapitel möchte ich ausführen, wozu eine Umweltethik der Achtsamkeit auf dem konkreten Hintergrund von aktuellen individuellen und gesellschaftlichen Fragestellungen führen könnte.
Dies wird der Natur der Sache gemäss keine lückenlose Anwendung einer Theorie sein, sondern in der Kritik und Rechtfertigung der spontanen Geneigtheit, der Intuitionen und des diffusen Unbehagens bestehen, das viele in bestimmten Situationen oder bestimmten Auseinandersetzungen bewegt. Dies geschieht aus der Perspektive der achtsamen Wahrnehmung heraus, zu welcher uns das Leben im Horizont des *initial aim* und damit das Leben im Geist ausrichtet. Ein integraler Bestandteil dieser Rechtfertigung ist deswegen das Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer und Vollender und zum Heiligen Geist der Liebe und der Erkenntnis.[4]

## 8.1 Achtsame Wahrnehmung

Die Umweltethik umfasst ein sehr weites Feld von individualistischen Fragestellungen wie dem Umgang mit Tieren oder Pflanzen zu holistischen wie dem Artenschutz oder dem Schutz von Ökosystemen oder Bioregionen[5] bis hin zu gesellschaftlichen Problemen wie der Gentechnologie. Wie kann hier eine achtsame Wahrnehmung zur Lösung solcher Probleme beitragen?
Achtsamkeit verstehe ich[6] als eine behutsame Aufmerksamkeit für das Andere in seinem Sein und Fühlen, ein interessiertes und liebevolles

4 Dieses Bekenntnis ist natürlich unvollständig. Die Übertragung der christlichen Symbolik in die philosophische Begrifflichkeit der Prozessphilosophie ist unter einer pneumatologischen Perspektive angestrebt worden und muss an dieser Stelle aus christlicher Sicht partiell bleiben. Es wäre meiner Ansicht nach lohnenswert zu untersuchen, wie die Christologie, speziell die Versöhnungslehre, hier anknüpfen könnte.
5 „Bioregion“ bezeichnet eine Region mit einer eigenen kulturellen Identität. Sie umfasst die darin enthaltenen Ökosysteme und die Menschen, die darin leben. Das kann „der Thurgau“ sein, „das Schweizer Mittelland“ oder auch „die Alpen“.
6 In der Endphase meiner Arbeit ist die Dissertation von Elisabeth Conradi publiziert worden, „Take Care. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit.“, die ich

Erfassen dessen, was es ist und dessen, was es sein könnte. Diese Wahrnehmung gilt zudem nicht einem isolierten Gegenstand oder Lebewesen, sondern es ist die Wahrnehmung des Anderen[7] als Szene. Dies kommt auf drei Ebenen zum Tragen. Es ist:

- die interessierte Wahrnehmung dessen, was ist,
- die liebende Wahrnehmung dessen, was not tut,
- die hoffende Wahrnehmung dessen, was sein könnte.

### 8.1.1 Die interessierte Wahrnehmung dessen, was ‚ist'

Achtsame Wahrnehmung bedeutet zunächst einmal eine feinkörnige[8] und differenzierte Aufmerksamkeit für die Welt, wie sie sich mir darbietet. Ich bin dabei befreit von der Gefangenschaft meines eigenen Ichs, ich lasse mich loslösen vom beständigen Bezug auf mich selber, und meine Perspektive[9] ist dabei nicht diejenige der Vereinnahmung oder des Nutzens *für mich*, sondern die Offenheit für dasjenige, was *ist*. Das heisst eine Wahrnehmung, die interessiert ist am Anderen und die durch dessen *positive prehension*[10] dieses Andere aus dem Dunkel des ‚sich selber Bewirkens' in das Licht des ‚eine Wirkung auf andere Habens' hebt.[11]

Die notwendige Bedingung für Umweltethik ist es, dass die Umwelt und die Individuen, Arten, Populationen oder Ökosysteme als solche überhaupt erst *wahrgenommen* werden. Tierquälerei, die Ausrottung

leider nicht mehr einarbeiten konnte. Ich stimme mit ihr in vielem überein, so z.B. mit ihrem Anliegen, Ethik als „Praxis-Ethik" zu fassen (218ff) oder wenn sie betont, schon die Subjektivität habe einen relationalen Aspekt, nicht erst die Intersubjektivität (175). Mein Verständnis von ‚Achtsamkeit' unterscheidet sich aber von dem ihrigen insofern, dass sie es nur auf das Verhältnis zwischen Menschen anwendet und es vor allem „mit der grundlegenden Angewiesenheit von Menschen aufeinander" begründet (56f). Ich möchte dagegen Achtsamkeit nicht als eine zweistellige Relation begriffen wissen, sondern als eine Qualität der Wahrnehmung, die alles Wahrgenommene umfasst.

7 Unter „dem Anderen" verstehe ich die gesamte jeweilige Welt des Wahrnehmenden, wie sie in seine *prehensions* eingeht. Ich impliziere also hier keinen personalen Bezug. Es wäre in diesem Zusammenhang meiner Meinung nach sehr interessant, Whiteheads subjektiver Aneignung des Anderen mit Levinas' Ausgeliefertsein an den Anderen zu vergleichen.

8 Das heisst, dass sie Kontraste nicht einfach ausblendet, sondern in eine Gesamtschau (bzw. eine umfassende Selbstwerdung) zu integrieren sucht.

9 Es ist mir natürlich nicht möglich, die Perspektivität meiner Wahrnehmung vollständig zu verlieren. Aber ich kann eine engere oder eine weitere Perspektive haben; eine die das ausblendet, was nicht hineinpasst oder eine, die auch sensibel ist für Spannungen und die Kontraste sucht.

10 *Positiv* ist nicht in dem Sinne zu verstehen, dass ich das Betreffende *billigen* würde, sondern dass ich es überhaupt als *etwas* bzw. *jemanden* erfasse.

11 Im Selbstkonkretionsprozesse ist die Wirkweise der *actual entity* auf sich selber gerichtet, während sie als abgeschlossene *entity* auf Konkretionsprozesse nachfolgender *actual entities* wirken kann.

von Arten oder die Verschmutzung von Gewässern waren lange kein eigenes moralisches Problem, weil Tiere, Arten und Flüsse keine moralische Relevanz besassen.[12] Heute wird von vielen Menschen das Verschwinden von Arten, Massentierhaltung oder die Klimaerwärmung nicht als moralisches Problem angesehen, weil sie diese Phänomene nicht wahrnehmen.

Eine auf Wahrnehmung gegründete Umweltethik heisst, dass moralische Sensibilität angewiesen ist auf das interessierte und differenzierte Wahrnehmen. Umweltethik hat also mit Kennen und Wissen zu tun, und damit auch mit Umweltwissenschaft. Nicht weil diese Argumente für die Umweltethik liefern könnte,[13] sondern weil sie Aufschluss darüber gibt, was allererst *ist*.

Nicht nur Aldo Leopold, der seine Tiere, Pflanzen und Felder kennt,[14] betont die Wichtigkeit der Wahrnehmung. Auch Arne Naess erlebt seine Sommer in seiner Hütte Tvergastein in den norwegischen Bergen, nach der er seine Umweltethik „Ökosophie T“ nennt.[15] Der Schweizerische Naturschutzbund ‚Pro Natura‘ bietet Projekte an, in denen Kinder dazu angeleitet werden, die Tier- und Blumenarten auf ihrem Schulweg kennenzulernen, ihre „Lieblinge“ auszuzeichnen und ihren Eltern und Lehrerinnen davon zu erzählen.[16] Aufmerksames Wahrnehmen heisst, die Natur kennenlernen – nicht nur als abstraktes Etwas, sondern in ihrer Vielfalt, ihren Funktionsweisen und ihren Zusammenhängen. Es heisst, über Landschaften, Tiere und Pflanzen etwas wissen wollen, sich mit ihnen auseinanderzusetzen und sie kennenlernen.

Natur „kennen“ bedeutet aber nicht nur Schulbuchwissen, sondern es heisst, eine Beziehung zu haben, in der man auch Zugang hat zur *subjective form* dieser konkreten Natur. Eine Gärtnerin, die ihre Pflanzen kennt, sieht sofort, wenn sie zuwenig Dünger haben, gegossen werden müssen oder von einer Krankheit befallen sind, ebenso auch wie ein aufmerksamer Hundebesitzer spürt, in welcher Stimmung sich sein Hund befindet. McDaniel nennt dies „a certain intuitive sensitivity: an inward openness to fellow creatures“.[17] Die Nobelpreisträgerin Barbara McClintock, die mit Mais gearbeitet hat, erzählt:

12 Damit meine ich nicht nur die *eigene* moralische Relevanz von Tieren und Flüssen, sondern auch deren ökologische Bedeutung.

13 In der Lehrveranstaltung über Umweltethik am Institut für Umweltwissenschaften haben wir jeweils am Anfang die Frage gestellt: Was erwartet ihr von diesem Kurs? Und immer erhofften sich Studierende, dass sie umweltethische Argumente zu begründen oder zu verteidigen lernen würden.

14 Leopold, 1949, vgl. Kap.5.1.

15 Naess, 1989b, vgl. Kap. 2.1.

16 Vgl. Lindemann-Matthies, 1999.

17 McDaniel, 1986: 33.

> „Man sollte seine Pflanzen so gut kennen, dass man bei irgendeiner Veränderung nur die Pflanze anzuschauen braucht, um sogleich zu wissen, was den beobachteten Schaden verursacht hat (...) Bei mir stellt sich das Gefühl, die Pflanze wirklich zu kennen, erst dann ein, wenn ich sie die ganze Zeit über beobachtet habe. Deshalb kenne ich jede einzelne Maispflanze auf meinem Feld. Wir sind wie enge Bekannte, und dieses Gefühl der Intimität schätze ich sehr.“[18]

Fox Keller bezeichnet dies als „jene Form der Sehnsucht (...), die, vom Verstand und von der Intuition geleitet, die Welt, so wie sie ist, lieben will.“[19] Eine achtsame Wahrnehmung erfasst nicht nur die ‚objektiven Tatsachen‘, wie sie ein Marsmensch konstatieren würde, der nichts von Tieren, Pflanzen oder ökosystemischen Zusammenhängen weiss. Sie ist auch offen für deren ‚Gestimmtheit‘,[20] und das geht über das blosse Verstandeswissen hinaus.

Wenn ich einen Vogel, der sich in meine Wohnung verirrt hat, mühevoll wieder zum offenen Fenster gelockt habe und dann sehe, wie er davonfliegt – bin ich dann nicht selber froh und befreit? Und dies nicht nur, weil ein Vogel in meiner Wohnung – und gar ein toter Vogel – lästig ist, sondern weil ich beim Nachschauen seine Freiheit mitfühlen kann. Es ist auch nicht nur, weil ich mich mit dem Leiden von Vögeln identifizieren kann. Ich tue es nicht, um dem Leiden ein Ende zu bereiten, ich tue es überhaupt nicht „um ... zu“, sondern meine Wahrnehmung ist offen für die *subjective form*, für die Verfasstheit des Gegenübers.

Das beschränkt sich im übrigen nicht nur auf die Wahrnehmung von nicht-menschlicher Natur, sondern es beinhaltet auch Sensibilität für die Gestimmtheit anderer Menschen. Das Fehlen von Achtsamkeit tritt z.B. in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen zutage, wenn Gegner und Befürworterinnen von Tierversuchen, oder von Gentechnologie in einem „Dialog der Tauben“[21] aneinander vorbeireden. Wenn ethische Fragen im Zusammenhang mit der Gentechnologie grundsätzlich an die Technikethik verwiesen werden und in der Frage nach den Risiken aufgehen sollen, dann ist dasjenige, was nicht mit Risiko zu tun hat, moralisch irrelevant. Eine Studie über die geschlechtsspezifische Wahrnehmung der Gentechnik zeigt aber auf, dass vor allem bei

18 Fox Keller, 1995: 201f.
19 Fox Keller, 1995: 202.
20 Böhme beschreibt dies mit dem Begriff der „Atmosphäre“, vgl. Böhme, 1995.
21 So charakterisierte der Publizist Urs Dahinden in einem Vortrag vor dem Forum Genforschung den Schweizerischen Dialog über die sog. Genschutz-Initiative vom 7.6.98.

Frauen Natur- und Wissenschaftsbilder eine herausragende Rolle spielen bei der kritischen Wahrnehmung von Gentechnologie.[22]
Eine achtsame Wahrnehmung würde in diesem Zusammenhang bedeuten, dass die Wissenschaftlerinnen nicht nur Wissen kommunizieren, sondern ein offenes Ohr haben für die Ängste und innersten Anliegen der Gentechnologiegegner und in einen Dialog über ihr eigenes Weltbild und davon abweichende Welt- und Naturbilder treten.[23]
Umgekehrt heisst es natürlich auch, dass Gegnerinnen der Gentechnik das Denken der Wissenschaft nicht von vornherein verteufeln, sondern auch an diesem Dialog teilnehmen und offen sind für die Aufrichtigkeit und die Ernsthaftigkeit ihrer Vertreter.

### 8.1.2 Die liebende Wahrnehmung dessen, was not tut

Diese achtsame Offenheit für die Andersheit und die *subjective form* von Menschen und nicht-menschlicher Natur betrifft als zweites unsere Intuitionen. In der Konfrontation mit einer Situation interpretieren wir diese intuitiv auf eine Gerichtetheit hin und werden davon zum Handeln provoziert.[24] Eine achtsame Wahrnehmung heisst, dass unsere Intuitionen nicht Gefangene von Schlüsselszenarien unserer Vergangenheit bleiben müssen, sondern vom Geist verwandelt und befreit werden können zu Intuitionen, die *dem Anderen* angemessen sind. Und es heisst, dass wir uns davon auch zum Handeln ausrichten lassen. Wir erkennen, was not tut[25] und handeln entsprechend.
Wir sehen einen Hund, der geschlagen wird, eine Pflanze, die die Blätter hängen lässt oder einen Bach, der seine Mäander durch eine Wiese legt. Und wir werden intuitiv angerührt vom Leiden des Hundes, dem Wassermangel der Pflanze und den Windungen des Baches. Wir empören uns, greifen zur Giesskanne, freuen uns am Anblick des Wassers. Dieses Angerührtsein ist auch nicht auf unser nächstes Umfeld beschränkt. Zum einen eröffnet uns das Fernsehen eine geradezu erschreckende Möglichkeit, vom Leiden der Fernsten angerührt zu werden. Zum andern haben zu allen Zeiten schon Geschichten, Nachrichten und Bücher den Zuhörerinnen und Leserinnen die Schicksale dieser Fernsten nahegebracht und sie angerührt. Handeln ist nicht erst

22 Nadine Sommer: Der, die, das... Gentechnik? Studie im Auftrag des Forums Genforschung der SANW. Erhältlich unter http://www.sanw.ch/root/presse/pk00/301100.d.html.
23 Vgl. Rehmann-Sutter, 1999, 2000.
24 S.o. Kap. 5.2.3.
25 Das braucht nicht nur ein Bedürfnis zu sein, das nach meiner Hilfe verlangt. „Das, was Not tut" bedeutet in diesem Zusammenhang das Handeln, dass dieser Gerichtetheit angemessen ist. Das kann heissen, dass ich helfe, befreie, aber auch mich freue oder traurig bin. "Freut euch mit den Fröhlichen und weint mit den Weinenden!" (Röm.12,15).

dort, wo wir auch tatsächlich etwas *tun*,[26] sondern umfasst die ganze Art und Weise, wie wir von der Welt erfasst werde und darauf reagieren.

Wahrnehmen und zum Handeln bewegt werden, sind eines. Ich handle allerdings nicht aus moralischen Gründen. Ich werde nicht angerührt, weil ich überzeugt bin, dass Tiere, Pflanzen oder Ökosysteme einen intrinsischen *Wert* haben oder ein *Recht* auf Leidensfreiheit. Ich kann Holistin sein oder eine überzeugte Anthropozentrikerin, ja mein intuitives Handeln kann mir im Nachhinein sogar ein wenig peinlich sein, wenn ich dabei ertappt werde, wie ich, hin- und hergerissen zwischen Angst und Ekel, dennoch mit einem Ästchen eine Kröte der Gartenmauer entlang geleite, bis sie auf die offene Wiese gelangen kann.

Es hat auch mit dem *Gefühl* der Liebe nichts zu tun. Der ursprüngliche Impuls einer Frau, die schreckliche Angst vor Spinnen hat, mag angesichts einer Spinne sein: „Iihh, brrrr, weg damit!" Achtsame Wahrnehmung im Geist der Liebe bedeutet nicht, dass man Spinnen lieben muss. Aber statt sie zu töten, befördert die Frau diese dann vielleicht behutsam zum Fenster hinaus. Oder sie lässt ihnen eine Ecke in der Stube – nicht weil sie überzeugt ist, dass Spinnen ein Recht auf Leben haben, sondern weil sie sich in ihrer Wahrnehmung vom Geist der Liebe leiten lässt und es nicht übers Herz bringt, diese zu töten.

Hier drängt sich natürlich die Frage auf: Was ist mit Fliegen? Mit Mücken? Hört irgendwo der Geist der Liebe auf? Nein, aber genausowenig lässt sich allgemeinverbindlich sagen, was man nun weshalb töten darf und was nicht. Damit wären wir ja wieder bei einer Prinzipienethik. Es geht um eine szenische Wahrnehmung des Tieres (eines *jeden* Tieres und jedes natürlichen Objekts[27]) als etwas, das mich ergreift und hineinnimmt in einen Erlebniszusammenhang, der von Achtsamkeit und Liebe geleitet ist. Und das führt nicht zu Handlungsanweisungen. Schweitzers Ausführungen über den „wahrhaft ethischen Menschen",

> „[Er] reisst kein Blatt vom Baume ab, bricht keine Blume und hat acht, daß er kein Insekt zertritt. Wenn er im Sommer nachts bei der Lampe arbeit hält er lieber das Fenster geschlossen und atmet dumpfe Luft, als daß er Insekt um Insekt mit versengten Flügeln auf seinen Tisch fallen sieht. Geht er nach dem Regen auf die Straße und erblickt den Regenwurm, der sich darauf verirrt hat, so bedenkt er, daß er in der Sonne vertrocknen muß, wenn er nicht rechtzeitig auf die Erde kommt, in der er sich verkriechen kann und befördert ihn von dem todbringenden

26 S.o. Kap. 4.2.5.

27 Es muss hier offengelassen werden, ob das für unsere Beziehung zu Artefakten auch gilt.

> Steinigen hinunter ins Gras. Kommt er an einem Insekt vorbei, das in einen Tümpel gefallen ist, so nimmt er sich die Zeit, ihm ein Blatt oder einen Halm zur Rettung hinzuhalten“[28]

werden in einer Ethik der Achtsamkeit nicht als Imperative gelesen, sondern als Indikative. So *ist* der Mensch, dessen achtsame Wahrnehmung auch Insekten miteinschliesst und dessen Intuition offen ist für die Gerichtetheit eines versengten Insekts oder eines vertrocknenden Regenwurms. Das bedeutet auch hier nicht, dass ich eingreifen würde, weil sie *leiden*. Vielleicht haben Insekten nicht die physiologische Ausstattung, dass sie so etwas wie Schmerz empfinden könnten. Aber die Gerichtetheit einer Szene, in der zuckende Insektenkörper auf meinem Schreibtisch liegen, ist dergestalt, dass sie mich zum Eingreifen bewegt. Natürlich kann mir das auch gleichgültig sein. Oder ich ärgere mich über den Geruch, der dabei entsteht. Aber das ist dann nicht achtsame Wahrnehmung, sondern mein „fat, relentless ego“,[29] das mir im Wege steht und mich die Welt nach meinen Interessen und Wünschen wahrnehmen und dabei die Realität und die Befindlichkeit des Anderen ausblenden lässt.

### 8.1.3 Die hoffende Wahrnehmung dessen, was sein könnte

Die Gerichtetheit einer Szene kann sich auch wieder zurückspiegeln, z.B. wenn umgekehrt Tiere *unsere* Gerichtetheit wahrnehmen und darauf reagieren. Vicki Hearne beschreibt dies sehr anschaulich, wenn sie über „natural bitees“ schreibt, Menschen, die „natürlicherweise“ immer gebissen werden von Hunden, „Natural bitees are people whose approaches to dogs (and perhaps to people als well) are contaminated by epistemology (...) And dogs read this with the same uneasiness we feel when we walk into a room and find that our spouse, or a friend, has plainly been sitting around inferring something about us – welcome has been withheld. This creates in dogs and people an answering scepticism, an answering terror.“[30] Hunde können ihre Intuitionen nicht hinterfragen. Sie sind sozusagen ‚hart verdrahtet' mit ihrem Charakter und den erlebten Schlüsselzenarien. Ihre *subjective form* ist bestimmt von ihrer Vergangenheit.

Aber wir können uns von einem anderen Geist bestimmen lassen. Wir können ein verweigertes Willkommen, eine ablehnende Gerichtetheit mit Freundlichkeit, nicht mit Misstrauen zu durchbrechen suchen. Wir können siebenundsiebzigmal vergeben und Böses mit Gutem vergel-

28 Schweitzer, 1990, BD II, 378f.
29 Vgl. Kap. 7.3, Fn. 80.
30 Hearne, 1987: 60

ten.[31] Der heilige Geist befreit uns von der Bestimmtheit durch die Schlüsselszenarien unserer Vergangenheit.[32] Wir sind offen für neue, angemessenere Möglichkeiten, die Situation wahrzunehmen, die nicht von unserem Erlebnishorizont beeinflusst sind, sondern von der Individualität dessen, was uns hier begegnet. Und diese Wahrnehmung umfasst nicht nur die Wirklichkeit des Begegnenden, sondern auch seine Möglichkeiten.

Ebensowenig wie *wir* bestimmt sind durch unsere Vergangenheit, nehmen wir nämlich unser Gegenüber als von der Vergangenheit als bestimmt wahr. Wir sehen nicht nur, was es *ist* und immer schon war, sondern auch, was es *sein könnte*. Das ist die prophetische Funktion des Geistes, der das Gegenüber in seiner eschatologischen Fülle, aber auch in seiner davon abweichenden irdischen Verfasstheit[33] sieht. Auch in diesen Wahrnehmungen reagiert die Intuition affektiv: Die Propheten wehklagen über die Sünde des Volkes[34] und freuen sich über den Segen.[35] Wir empfinden die Differenz zwischen Sein und Sein können; uns schmerzt der Anblick eines stinkendes Baches, eines Stück gerodeten Regenwalds, eines im engen Zookäfig eingesperrten Raubtiers.[36] Auch hier: Es ist nicht ein Prinzip der Integrität, woraus wir schliessen würden, dass dies moralisch falsch ist. Wir können nachträglich ökologische und ethologische Gründe anführen, aber in erster Linie macht uns der Anblick einfach traurig. Es ist auch keine anthropomorphe Übertragung, dass ich dem Bach ein Bedürfnis nach Gesundheit, dem Wald ein Recht auf Integrität, dem Panther eine Sehnsucht nach Freiheit zuschreiben würde. Es ist die Wahrnehmung des Status quo zusammen mit der Vision (oder der Erinnerung), dass es anders sein könnte.

Oft ist es jedoch aber auch nicht so einfach. Was ist mit Situationen, in denen verschiedene Menschen nicht nur verschiedene, sondern sich widersprechende Intuitionen haben? Wo liegt die achtsame Wahrnehmung im Beispiel mit dem Hirsch und der seltenen Blume[37] und wo, wenn man dem abgeholzten Regenwald die auf fruchtbares Land angewiesenen Bauern, dem Panther die Zoobesucherinnen gegenüberstellt?

Hier ist es nicht einfach damit getan, dass man auf die menschliche Fähigkeit zu mehr Intensität verweist (oder auf diejenige des Hirsches gegenüber der Blume). Wir haben nur die Wahrnehmung, an welcher

31 Vgl. Röm.12,17.

32 S.o. Kap. 5.2.3 und Kap. 7.1.2.

33 Für den Menschen heisst das natürlich auch, als Sünder.

34 Jes. 1,4.; Jer. 9,1f.

35 Jes. 49,5.

36 Ein ergreifender Ausdruck dieses Schmerzes ist z.B. Rilkes Gedicht „Der Panther“.

37 S.o. Kap. 3.3.4.

die Orientierung ansetzen kann und sonst nichts. Diese aber enthält als Wahrnehmung der Möglichkeiten die Kraft zur kreativen Transformation des Bestehenden.

Achtsame Wahrnehmung ist offen für die Verfasstheit und die Möglichkeiten aller Beteiligten. Die Menschen bilden zusammen mit ihrer Landschaft auch einen *nexus,*[38] der eine evolutionäre und eine kulturelle Geschichte teilt. Achtsamkeit kann heissen, diesem *nexus* Sorge tragen zu wollen und deswegen den „Eindringling Hirsch" behutsam zu entfernen. Es kann auch heissen, zusammen nach kreativer Transformation des Vorhandenen zu suchen. Wie können einheimische Bauern ihr Land bewirtschaften, damit sie nicht jedes Jahr neuen Wald für unverbrauchten Boden roden müssen? Oder man kann Kompromisse erarbeiten. Viele Zoos bestehen heute nicht mehr aus den Käfigen, die Rilke beschreibt, sondern haben riesige Gehege, in denen sich die Tiere auch verstecken können. Damit einher geht, dass die Zoobesucherinnen realisieren, dass Tiere keine Fast-Food-Ware sind, die man im Zoo konsumieren kann.[39]

Die hoffende Wahrnehmung dessen, was sein könnte, befreit unseren Blick von der Gebundenheit an die Vergangenheit, lässt sich ausrichten an den neuen Möglichkeiten, nicht nur für uns Wahrnehmende, sondern auch für das, was wir wahrnehmen. Wir sind nicht dazu verurteilt, auf das Bestehende, so wie es *ist*, zu reagieren, sondern wir können Wirkketten durchbrechen, wenn wir offen sind für dasjenige, was auch noch möglich wäre.

Meine bisherigen Ausführungen sind von der konkreten Begegnung eines Individuums mit anderen Individuen ausgegangen.[40] Das sind die Beispiele, die uns wohl am meisten ergreifen und bei denen es nicht schwer ist, die Intuitionen nachzuvollziehen. Holistische Umweltethiken weisen aber zu Recht darauf hin, dass nicht unser Umgang mit einzelnen Tieren oder Pflanzen das vordringlichste, weil für die Zukunft folgenreichste, Problem sei, sondern globalere Probleme wie die Klimaerwärmung, der Verlust der Biodiversität, die Verschmutzung des Meeres oder das Ozonloch.

Das sind Probleme, denen wir nicht mehr in unserer konkreten Wahrnehmung begegnen. Wir sehen, riechen und hören nichts von alledem. Wir sehen höchstens die mahnenden Zeigefinger und hören die Alarmglocken, aber wenn wir keine Konsequenzen wahrnehmen, wenn die Bäume nicht sterben und die Städte nicht überschwemmt werden, dann reagieren wir wie die Hirten in der Geschichte. Als Peter

38 Dieser umfasst dann eine Bioregion, vgl. Kap. 8.1, Fn.4.
39 Vgl. zur Problematik der Zoos z.B. Malamud, 1998.
40 Dazu zähle ich auch Arten, Bach und Regenwald.

zum dritten Mal „Wolf, Wolf!“ geschrieen hatte, und wieder keiner zu sehen war, ignorierten sie ihn fortan.[41]
Jonas versucht, in seiner Ethik, diese unsichtbaren Phänomene unserer Wahrnehmung zugänglich zu machen. Er betrachtet Furcht geradezu als Pflicht für eine Umweltethik; die Vorstellung des Übels, nämlich der Zerstörung des Menschengeschlechts und der Umwelt, ist der dunkle Hintergrund, auf dem unsere Verantwortung umso heller hervortritt.[42] So vertritt er eine „Heuristik der Furcht“, denn „(w)ir wissen erst, *was* auf dem Spiele steht, wenn wir wissen, *dass* es auf dem Spiele steht.“[43]
Tatsächlich kann das Ausmalen von schrecklichen Szenarien konkrete Verhaltensveränderungen bewirken. Rachel Carsons Buch über den Frühling, in dem keine Vögel mehr singen werden, weil sie alle durch Insektizide vergiftet worden sind, hat massgeblich dazu beigetragen, dass das Gift DDT verboten wurde.[44]
Aber sobald sich solche Schreckensvisionen abschwächen oder gar korrigiert werden müssen (wie es den Katastrophenszenarien im Bereich der Bevölkerungsexplosion, der Ressourcenknappheit und des Waldsterbens z.B. ergangen ist), weicht auch die Furcht wieder – und damit dasjenige, was uns zum Handeln bewegt.
Eine achtsame Wahrnehmung erfasst demgegenüber nicht nur den Status Quo und dessen mutmassliche Folgen, sondern auch die Möglichkeiten, die hier offenstehen würden. So ist es nicht nur die Vision dessen, was geschehen wird, sondern auch die Vision dessen, was sein könnte, die zum Handeln bewegen kann. Und das bezieht sich nicht nur auf Individuen, sondern auch auf die Gesellschaft.
Am konkreten Beispiel:[45] Die Einwohnerinnenzahl der Stadt Bern ist in den letzten vierzig Jahren von 167'000 auf 127'000 gefallen. Laut Untersuchungen ist der Autoverkehr mit seinen Folgeerscheinungen wie Lärm, Luftverschmutzung und Unfallgefahren der Hauptgrund für den Massenexodus. Das kann man nun als gegeben hinnehmen, entweder aufs Land ziehen oder sich damit abfinden. Oder man kann neue Visionen entwerfen: Wie würden wir denn gerne wohnen mit unseren Kindern und Tieren? Wie müsste ein Quartier aussehen, das familienfreundlich wäre? Und dann kann man sich daran machen, diese Vision zu realisieren. Die IG autofreies Viererfeld in Bern plant, auf dem zentral gelegenen Viererfeld Wohnraum für rund 2‘500 Menschen

41 Bis dann tatsächlich der Wolf kam und die Schafe frass. Aber soweit sind wir noch nicht.
42 Jonas, 1985: 391f.
43 Jonas, 1985: 8.
44 Vgl. Carson, 1962.
45 Vgl. dazu „Grosseinsatz fürs Wohnen in der Stadt.“ In: spschweiz.links.ch, Mitgliederzeitung der SPS vom Oktober 2001: 10.

entstehen zu lassen, wobei ein Parkplatz pro zehn Wohnungen eingeplant wird.[46]
Auch solche Visionen entfalten eine Gerichtetheit, die uns ergreift und zum Handeln ausrichtet. Die Geschichte kennt allerdings genügend Beispiele, die auch die zerstörerische Kraft von solchen Visionen zeigt. So ist es unverzichtbar, Geschichten und Visionen dessen, was möglich sein könnte, immer wieder im Licht dessen, was *ist* und dessen, was *not tut* zu sehen. Ist es dem Anderen angemessen? Und hält es der direkten Begegnung stand mit denjenigen, die davon betroffen sind?
Achtsame Wahrnehmung ist nicht nur offen für die eigenen Visionen, sondern auch sensibel für die Bedürfnisse und Gestimmtheiten anderer. Und weil eine Szene letztlich alles umfasst, wenn wir nur achtsam genug sind, ist nichts für die Ethik irrelevant.

## 8.2 Achtsamkeit als immer neu geschenkter Habitus

Die konkrete Wahrnehmung ist konstitutiv für eine Umweltethik der Achtsamkeit. Ebenso ist es die Ausrichtung unserer Wahrnehmung am Heiligen Geist bzw. am *initial aim*. Und diese ist nicht nur konstitutiv für die Gerichtetheit, die uns zum spontanen Handeln bewegt. Sie prägt auch unseren ‚Habitus', unsere Einstellung, mit der wir nicht mehr nur auf einzelne Szenen reagieren, sondern unabhängig davon zu einer Haltung geworden ist. Für unsere achtsame Wahrnehmung gilt, was Margalit von der Anteilnahme schreibt:

> „Anteilnahme ist nicht nur ein Gefühl, sie ist eine Einstellung, etwa in dem Sinne, in dem auch Optimismus eine „Einstellung" ist. Sie ist eher eine Sichtweise und Wahrnehmungsform denn eine spezifische Art zu handeln."[47]

Das erinnert natürlich an die aristotelische Tugendethik, in der der Mensch dadurch zum Gerechten wird, indem er immer wieder gerecht handelt, bis es ihm „bleibt". Tugend kann hier vom Menschen eingeübt werden. Mit den christlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, ist es aber gerade nicht so; diese liegen nicht in der menschlichen Verfügungsgewalt, sondern sie werden ihm von Gott geschenkt.[48]
Dies gilt auch für die Haltung der liebenden Wahrnehmung. Sie ist nicht ein Habitus im aristotelischen Sinne, sondern das fortwährende

46 Vgl. www.viererfeld.ch, zuletzt aufgerufen am 1.8.2002.
47 Margalit, 2000: 24.
48 Fischer, 2002: 77f.

Bestimmtwerden durch die Ausrichtung auf das *initial aim*. Dieses ist aber nicht nur *creatio prima* Gottes, nicht nur einmaliges Eröffnen eines Möglichkeitsspielraumes für sein Geschöpf, sondern *creatio continua*. Gott schenkt fortwährend neue Möglichkeiten, da es sich dabei nicht um generelle Möglichkeiten handelt, die für jeden und immer gelten würden, sondern um ganz konkrete, deren Verwirklichung für *dieses* Individuum, diesen *nexus,* in seiner jetzigen Verfasstheit höchste Kontrastvielfalt mit grösste Harmonie bedeuten würde. Und dazu gehört auch die Kraft zur kreativen Transformation, die uns überhaupt *befähigt*, unser *subjective aim* auf dieses *initial aim* auszurichten. Der Geist verwandelt uns zu einem neuen Selbst.
Das heisst, die Ausrichtung auf unser *initial aim*, das „Leben im Geist",[49] kann uns wohl zum Habitus werden. Wir werden eine neue Kreatur.[50] Aber dies ist letztlich immer ein Geschenk, und wir bleiben dabei *simul iustus et peccator*; dieser Habitus ist nicht unser Besitz, sondern der Geist muss sich uns immer wieder neu offenbaren. Nur beim Gottesknecht[51], nur bei Jesus Christus[52] bleibt er beständig. Und wir sind darauf angewiesen, dass er uns auch immer neu geschenkt wird, weil wir den Geist nur durch den Geist erkennen können.
Und das bedeutet konkret, dass nicht immer wieder farbige Schreckensszenarien vor Augen gemalt werden müssen, um entsprechende Intuitionen und Handlungen zu provozieren. Achtsamkeit wird zu einer dem neuen Menschen geschenkten Lebensweise. Sie manifestiert sich dort, wo er Bedürfnisse und Gerichtetheiten wahrnimmt, aber auch dort, wo ihn keine Begegnung mit einem unmittelbaren Gegenüber zum intuitiven Handeln bewegt.
Jetzt konkret aufzuzählen, wohin ihn das führt, würde allerdings wieder in einem Normenkatalog resultieren: nicht Auto fahren, keine Tropenholzmöbel kaufen, den Abfall trennen, dem WWF spenden ... Nichts von alledem ist unumstösslich. „Liebe und tu was Du willst!", sagt Augustin,[53] und darauf läuft es auch hier hinaus. Sei ein Liebender – aber nicht einmal das ist ein Imperativ, weil auch dieses uns geschenkt werden muss. Beschenkter, lass dich beschenken, oder nochmals Paulus:

> „Wenn wir im Geist leben, so lasst uns auch im Geist wandeln."[54]

49 Gal.5,25.
50 2. Kor.5,17.
51 Jes.11,2.
52 Joh.1,32.
53 Vgl. Biedermann, 1986: 120.
54 Gal. 5,25.

Bleibt die Frage, wie man dazu kommt, sich von diesem Geist der Liebe bestimmen zu lassen. Es macht die Ethik ja noch anspruchsvoller, wenn es nicht nur darum geht, Handlungen vorzuschreiben und zu beurteilen, sondern Ausrichtungen. Diese vorschreiben zu wollen, wäre einerseits Gesinnungsterror, andererseits ganz unmöglich. Eine *subjective form* kann nicht „gemacht" werden. Sie ensteht aus unserer Geschichte, aus unseren Möglichkeiten und aus unserer Ausrichtung auf das Ideal unserer selbst. Liebe zur Umwelt hat zu tun mit Vertrautheit, mit kennenlernen, mit Umwelterziehung.[55] Sie kann zu tun haben mit der Wahrnehmung der Umwelt als Schöpfung, als Geschenk und als Lebensgrundlage.[56] Und insofern ist sie eingebettet in den Geist, der unser Leben überhaupt bestimmt.
Aber sie kann uns auch unvermittelt ergreifen. So wie *ein* Erlebnis Saulus zum Paulus machte, so *eine* Wölfin den eifrigen Jäger Leopold zum staunenden Liebhaber. Der Geist weht wo er will. Er lässt sich durch Geschichten vermitteln; so wie die biblischen Geschichten seit Jahrtausenden Menschen anrühren und ergreifen, so tun es auch die Geschichten von Franz von Assisi, Aldo Leopold und Albert Schweitzer.
Und es gibt Situationen, in denen beide, Mensch und Tier, sich in *einem* Geist begegnen, von *einer* Gerichtetheit bestimmt sind. So schreibt Hearne über die Kunst der Pferdedressur:

> „When the threshold of art has been crossed, then the wonderful obedience and supple submission of the horse, the joy of the horse's submission, are like the intensely accurate responsiveness of a great performer to a good audience, another case of the collapse of command and obedience into a single supple relation."[57]

Dies ist vielleicht dann schon die eschatologische Dimension der Begegnung zwischen Mensch und Tier, wenn der Geist von Pfingsten, der Sprachgrenzen überwindet, auch die Verständigung über die Artgrenze hinweg möglich macht.

55 Vgl. dazu z.B. die Arbeit von Lindemann-Matthies, welche die Artenkenntnisse von Schulkindern untersucht (Lindemann-Matthies, 1999).
56 Vgl. Huppenbauer, 1999: 51.
57 Hearne, 1987: 162f.

„The use of philosophy is to maintain an active novelty of fundamental ideas illuminating the social system. It reverses the slow descent of accepted thought towards the inactive commonplace."
Alfred North Whitehead[1]

# 9 Whitehead – Glossar

*actual entity:* kleinste Einheit, aus denen sich die Wirklichkeit aufbaut, erschafft sich selber in einem zielgerichteten Prozess des Erfassens (*prehensions*) von vergangenen *entities* und *eternal objects*.

*causal efficacy:* Wahrnehmung der Vergangenheit unter dem Aspekt, dass sie mein gegenwärtiges, körperliches So-Sein verursacht. Z.B. verspüre ich heute Bauchweh, weil ich gestern etwas Schlechtes gegessen habe.

*conceptual pole:* „begriffliche" Seite von *entities* und Gott, mit welcher diese die *eternal objects* (direkt und in anderen *entities* realisiert) wahrnehmen.

*consequent nature:* Gottes physische Seite, mit dem er die Geschehnisse der Welt in ihrer Vollständigkeit erfasst und bewahrt.

*entity:* abgeschlossene *actual entity*, die nun ihrerseits zu einem Objekt für neue, werdende *actual entities* wird.

*eternal object:* zeitlose Möglichkeiten, welche von *actual entities* erfasst und auf ihre subjektive Art und Weise realisiert werden.

*initial aim*: ein Set aus *eternal objects*, die von Gott für jede *actual entity* je ihre abgestufte Relevanz erhält. So werden diese *objects* zu realen Möglichkeiten, die von der *entity* erfasst werden können. Und es ist dasjenige, was die werdende *entity* als Vision ihrer Selbst zu ihrer Verwirklichung lockt.

*mental pole:* siehe *conceptual pole.*

*nexus:* bestimmte Anordnung von *entities*, die zusammen einen dauerhaften Gegenstand darstellen.

*physical pole:* „körperliche" Seite von *entities* und Gott, mit welcher die vorgängigen *entities* in ihrer Realität erfasst werden.

*prehension:* erfassen/empfinden/wahrnehmen (sowohl Verb als auch Substantiv), (selbst)konstituierende Relation zwischen dem *subject-superject* und seiner Umwelt.

*presentational immediacy:* Wahrnehmung in der reinen Gegenwart, „Schnappschuss" ohne Bezug zur Vergangenheit, z.B. ein Bild aus einem Film im Aushängekasten eines Kinos, das man betrachtet, ohne den Film gesehen zu haben.

[1] Whitehead, 1938: 237.

*primordial nature:* Gottes begriffliche Seite, welche die *eternal objects* erfasst und für die werdenden *entities* als *initial aim* relevant sein lässt.

*subjective aim*: das *initial aim*, welches von der *entity* schliesslich als das ihrige gewertet wird, im Rahmen ihrer Vorlieben und Unzulänglichkeiten. Das *initial aim* kann als die perfekte Vorlage in einem Malbuch gesehen werden, bei dem die Zeichnerin Farben und Formen für eine bestimmte Figur ausgesucht hat. Das *subjective aim* ist dasjenige, was das Kind daraus machen möchte.

*subjective form:* das „Wie" der *prehensions* eines *subject-superjects*, die individuelle Art und Weise, wie es die *prehensions* in und als seine eigene Einheit synthetisiert.

*subject-superject:* Subjekt der *prehensions*, das vermöge dieser *prehensions* allerdings auch erst entsteht, also eigentlich auch deren Superjekt, das daraus Hervorgehende, ist.

*symbolic reference:* die gemischte Wahrnehmungsweise aus *causal efficacy* und *presentational immediacy*, welche das eine zum Symbol für das andere werden lässt, so z.B. wenn der Anblick einer Kuh dem Hund die Erinnerung an den elektrischen Schlag des Hütezaunes weckt.

# Literatur


Agar, N. (1995). Valuing Species and Valuing Individuals. *Environmental Ethics, 17.*

Allen, T. F. H. (1990). Integrity and surprise in the great lakes basin ecosystem. In C. J. Edwards & H. A. Regier (Eds.), *An Ecosystem Approach to the Integrity of the Great Lakes in Turbulent Times* (pp. 121-130). Ann Arbor: Great Lakes Fishery Commission.

Andersen, S. (2000). *Einführung in die Ethik.* Berlin: de Gruyter.

Aristoteles. (1969). *Nikomachische Ethik* (übers. v. F. Dirlmeier). Stuttgart: Reclam.

Armstrong-Buck, S. (1986). Whitehead's Metaphysical System as a Foundation for Environmental Ethics. *Environmental Ethics, 8,* 241-259.

Arras, J. D. (1997). Nice Story, But So What? Narrative and Justification in Ethics. In H. Lindemann Nelson (Ed.), *Stories and Their Limits. Narrative Approaches to Bioethics.* New York/London: Routledge.

Asimov, I. (1991). *Foundation*: Bantam Books.

Attfield, R. (1995). *Value, Obligation, and Meta-Ethics.* Amsterdam: Rodopi.

Audi, R. (1996). Intuitionism, Pluralism, and the Foundation of Ethics. In W. Sinnott-Armstrong & M. Timmons (Eds.), *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology* (pp. 101-136). New York/Oxford: Oxford University Press.

Auer, A. (1984). *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion.* Düsseldorf: Patmos Verlag.

Augustinus, A. (1977). *Vom Gottesstaat* (Vol. 2 Bde.). München: dtv.

Bachmann, K. (1998). Species as units of diversity: an outdated concept. *Theory in Biosciences, 117,* 213-230.

Balzer, P., Rippe, K. P., & Schaber, P. (1997). *Was heisst Würde der Kreatur?* Bern: Bundesamt für Umwelt, Wald und Landschaft.

Barbour, I. G. (1997). *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues.* San Francisco: Harper.

Barth, K. (1964). Die Lehre vom Wort Gottes, *Kirchliche Dogmatik* (Vol. I/1). Zürich: EVZ-Verlag.

Bayertz, K. (1991). *Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Bayertz, K. (1999). Moral als Konstruktion. Zur Selbstaufklärung der angewandten Ethik. In P. Kampits & A. Weiberg (Eds.), *Angewandte Ethik/Applied Ethics* (pp. 73-89). Wien: öbv&hpt.

Benhabib, S. (1995). Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Die Kohlberg/Gilligan-Kontroverse aus der Sicht der Moraltheorie. In S. Benhabib (Ed.), *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne (engl. 1993).* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bentham, J. (1780). *Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (1970 ed.). London: The Athlone Press.

Berger, K. (1993). Geist (Neues Testament), *TRE* (pp. 178-196). Berlin/New York.

Berkeley, G. (1957). *A treatise concerning the principles of human knowledge.* Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Berlin, I. (1969). Two Concepts of Liberty. In I. Berlin (Ed.), *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

Beurton, P. (1995). How is a species kept together? *Biology and Philosophy, 10*, 181-196.

Biedermann, H. M. (Ed.). (1986). *Unteilbar ist die Liebe: Predigten des heiligen Augustinus über den ersten Johannesbrief*. Würzburg: Augustinus-Verlag.

Böhme, G. (1995). *Atmosphäre*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Browning, D. (1963/64). Whitehead's Theory of Human Agency. *Dialogue, 2*, 424-441.

Buege, D. J. (1997). An Ecologically-informed Ontology for Environmental Ethics. *Biology and Philosophy, 12*, 1-20.

Bultmann, R. (1924). Das Problem der Ethik bei Paulus. *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, 123-140.

Burg, W. v. d., & Willigenburg, T. v. (Eds.). (1998). *Reflective Equilibrium. Essays in Honour of Robert Heeger*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Callicott, J. B. (1980). Animal Liberation: A Triangular Affair. *Environmental Ethics, 2*, 311-338.

Callicott, J. B. (1982). Hume's Is/Ought Dichotomy and the Relation of Ecology to Leopold's Land Ethic. *Environmental Ethics, 4*, 163-174.

Callicott, J. B. (1986). On the Intrinsic Value of Nonhuman Species. In B. G. Norton (Ed.), *The Preservation of Species*. Princeton: Princeton University Press.

Callicott, J. B. (1987). The Conceptual Foundations of the Land Ethic, *Companion to a Sand County Almanac* (pp. 186-217 (reprinted in Zimmerman 1993: 1110-1134)): University of Wisconsin Press.

Callicott, J. B. (1989a). *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press.

Callicott, J. B. (1989b). The Metaphysical Implications of Ecology. In Callicott J.B. & Ames R.T. (Eds.), *Nature in Asian Traditions of Thought. Essays in Environmental Philosophy* (pp. 51-64). Albany: State University of New York Press.

Callicott, J. B. (1993a). Introduction to Environmental Philosophy. In M. E. Zimmerman (Ed.), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*. (pp. 3-11). Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Callicott, J. B. (1995a). Intrinsic value in nature: a metaethical analysis. *The Electronic Journal of Analytic Philosophy, 3*(Spring).

Callicott, J. B. (1995b). The Value of Ecosystem Health. *Environmental Values, 4*, 345-361.

Callicott, J. B. (1996). Do Deconstructive Ecology and Sociobiology Undermine Leopold's Land Ethic? *Environmental Ethics, 18*, 353-372.

Callicott, J. B. (1998a). 'Back Together Again' Again. *Environmental Values, 7*, 461-475.

Callicott, J. B. (1998b). A critical examination of "Another look at Leopold's Land Ethic". *Journal of Forestry, 96*(1), 20-26.

Carson, R. (1962). *Silent Spring*. Boston.

Cheney, J. (1987). Eco-Feminism and Deep Ecology. *Environmental Ethics, 9*, 115-145.

Cheney, J. (1989a). The Neo-Stoicism of Radical Environmentalism. *Environmental Ethics, 11*, 292-325.

Cheney, J., & Weston, A. (1999). Environmental Ethics as Environmental Etiquette: Toward an Ethic-Based Epistemology. *Environmental Ethics, 2*(2), 115-134.
Clements, C. D. (1976). Stasis: The Unnatural Value. *ETHICS, 86*(2), 136-144.
Clements, F. E. (1936). Nature and Structure of the Climax. *Journal of Ecology, 24*, 252-284.
Cobb, J. B., & Griffin, D. R. (1979). *Prozess-Theologie*. Göttingen.
Cobb, J. B. (1972). *Is It Too Late? A Theology of Ecology*. Beverley Hills, CA: Benzinger, Bruce, & Glencoe.
Cobb, J. B. (1975). *Christ in a Pluralistic Age*. Philadelphia.
Connell, J. H., & Slatyer, R. O. (1977). Mechanisms of Succession in Natural Communities and their Role in Community Stability and Organization. *American Naturalist, 111*, 1119-1144.
Cracraft, J. (1989). Species as Entities of Biological Theory. In M. Ruse (Ed.), *What the Philosophy of Biology is* (pp. 31-52). The Nederlands: Kluwer Academic Publishers.
Dalferth, I. U. (1992). Die Theoretische Theologie der Prozessphilosophie Whiteheads. Ein Rekonstruktionsversuch. In I. U. Dalferth (Ed.), *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche* (pp. 153-191). Tübingen: J.C.B. Mohr.
Dalferth, I. U., & Jüngel, E. (1981). Person und Gottebenbildlichkeit. In F. Böckle & e. al. (Eds.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* (Vol. XXIV, pp. 57-99). Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
Daniels, N. (1996). *Justice and Justification. Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
Dawkins, R. (1996). *Und es entsprang ein Fluss in Eden. Das Uhrwerk der Evolution*. München: Bertelsmann.
Dawkins, R. (1999). *Snake Oil and Holy Water*, [Internet]. Available: http://www.forbes.com/asap/99/1004/235.html [2000, 14.1.].
De Leo, G. A., & Levin, S. (1997). The Multifaceted Aspects of Ecosystem Integrity. *Conservation Ecology, 1*(1), online.
de Sousa, R. (1996). *Die Rationalität des Gefühls*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Degen-Ballmer, S. (2001). *Gott - Mensch - Welt: eine Untersuchung über mögliche holistische Denkmodelle in der Prozesstheologie und der ostkirchlich-orthodoxen Theologie als Beitrag für ein ethikrelevantes Natur- und Schöpfungsverständnis*. Frankfurt/Main: Lang.
DePaul, M. R., & Ramsey, W. (Eds.). (1998). *Rethinking Intuition.The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.
Devall, B., & Sessions, G. (1985). *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Peregrine Smith Books.
Drewermann, E. (1986). *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*. Regensburg: Verlag F.Pustet.
Drewermann, E. (1990). *Ueber die Unsterblichkeit der Tiere. Hoffnung für die leidende Kreatur*. Olten.
Dumont, L. (1985). A modified view of our origins: the Christian beginnings of modern individualism. In M. Carrithers & S. Collins (Eds.), *The Category of the Person* (pp. 93-122). Cambridge: Cambridge University Press.
Ehrlich, P. R., & Ehrlich, A. H. (1992). The value of biodiversity. *Ambio, 21*(3), 219-226.

Engelberg, J., & Boyarsky, L. L. (1979). The noncybernetic nature of ecosystems. *The American Naturalist, 114*, 317-324.

Ereshefsky, M. (Ed.). (1992). *The Units of Evolution. Essays on the Nature of Species*. Massachussetts: Massachussets Institute of Technology.

Faber, R. (2000). *Prozesstheologie. Zu ihrer Würdigung und kritischen Erneuerung*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

Fatehi, M. (2000). *The Spirit's Relation to the Risen Lord in Paul*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Feinberg, J. (1971). The Nature and Value of Rights. *The Journal of Value Inquiry, 4*(263-277).

Fiedler, P. L., White, P. S., & Leidy, R. A. (1997). The paradigm shift in ecology and its implications for conservation. In S. T. A. Pickett (Ed.), *The Ecological Basis of Conservation: heterogeneity, ecosystems, and biodiversity* (pp. 83-92). New York: Chapman and Hall.

Fischer, J. (1994). Kann die Theologie der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als Schöpfung verständlich machen? *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 41*(3), 491-513.

Fischer, J. (1998). Ueber moralische und andere Gründe. *Zeitschrift für Theologie und Kirche, 95*(1), 118-157.

Fischer, J. (1998a). Der Beitrag der Theologie zur ökologischen Ethik. In J. Fischer (Ed.), *Handlungsfelder angewandter Ethik* (pp. 189-211). Stuttgart: Kohlhammer.

Fischer, J. (1999). Der gewöhnliche Handlungsbegriff der Ethik. In A. Bondolfi & H. J. Münk (Eds.), *Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft. Hans Halter zum 60. Geburtstag* (pp. 109-139). Zürich: NZN Buchverlag.

Fischer, J. (2000b). Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht. *Zeitschrift für Evangelische Ethik, 44*(4), 247-268.

Fischer, J. (2002). *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung*. Stuttgart: Kohlhammer.

Fox Keller, E. (1995). *Barbara McClintock. Entdeckerin der springenden Gene*. Basel, Boston, Berlin: Birkhäuser Verlag.

Frank, M. (1986). *Die Unhintergehbarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlass ihrer >postmodernen< Toterklärung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Frankena, W. (1972). *Analytische Ethik*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.

Frankena, W. (1979). Ethics and the Environment. In K. E. Goodpaster, K.M. Sayre (Eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century* (pp. 3-20). Notre Dame: Notre Dame Press.

Frankena, W. K. (1997). Ethik und die Umwelt. In A. Krebs (Ed.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion* (pp. 271-295). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Friedman, M. (1989). Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community. *Ethics, 99*, 275-290.

Gesenius, W. (1962). *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. (17. ed.). Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer-Verlag.

Gilligan, C. (1993). *Die andere Stimme*. München: Pieper.

Gleason, H. A. (1926). The Individualistic Concept of the Plant Association. *The Bulletin of the Torrey Botanical Club, 53*, 7-26.

Golley, F. B. (1993). *A History of the Ecosystem Concept in Ecology. More than the Sum of the Parts*. New Haven, London: Yale University Press.

Goodpaster, K. E. (1979). From Egoism to Environmentalism. In K. E. Goodpaster, Sayre K.M. (Ed.), *Ethics and Problems of the 21st Century* (pp. 21-35). Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Gorke, M. (1999). *Artensterben*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Gould, S. J. (1999). *Rocks of Ages*. New York: The Ballantine Publishing Group.

Gray, R. (1992). Death of the Gene: Developmental Systems strike back. In P. E. Griffiths (Ed.), *Trees of Life* (pp. 165-209): Kluwer Academic Publishers.

Gray, T. S. (1996). *The political philosophy of Herbert Spencer : individualism and organicism*. Aldershot et al.: Avebury.

Grey, W. (1993). Anthropocentrism and Deep Ecology. *Australasian Journal of Philosophy, 71*(4), 463-475.

Griffiths, P. E. (unpub.). *Developmental System Cycles as Evolutionary Individuals* (Congress). Budapest: ICSEB V.

Griffiths, P. E., Russell D. (1997). Replicator II - Judgement Day. *Biology and Philosophy, 12*(4), 471-492.

Gunn, A. S. (1980). Why Should We Care about Rare Species? *Environmental Ethics, 2*, 17-37.

Hamilton, W. D. (1964). The Genetical Theory of Social Behaviour. *Journal of Theoretical Biology, 7*, 1-52.

Hampe, M. (1990a). *Die Wahrnehmungen der Organismen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hampe, M. (1990b). Sekundäre Qualitäten und die Verzweigung der Wirklichkeit. In H. Holzhey & A. Rust & R. Wiehl (Eds.), *Natur, Subjektivität, Gott* (pp. 41-70). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch.

Haraway, D. (1988). Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies, 14*(3), 575-599.

Harding, S. (1993). Rethinking Standpoint Epistemology: What Is 'Strong Objectivity'? In L. Alcoff & E. Potter (Eds.), *Feminist Epistemologies*. New York: Routledge.

Hastedt, H. (1998). *Der Wert des Einzelnen. Eine Verteidigung des Individualismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hauerwas, S. (1981). *A community of character : toward a constructive christian social ethic*. London: University of Notre Dame Press.

Hauerwas, S., & Burrell, D. (1989). From System to Story: An Alternative Pattern for Rationality in Ethics. In S. Hauerwas & L. G. Jones (Eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology* (pp. 158-190). Grand Rapids.

Hawkins, R. Z. (1999). Ecofeminism and Nonhumans: Continuity, Difference, Dualism, and Domination. *Hypatia, 13*(1), 158-197.

Hayward, T. (1997). Anthropocentrism: A Misunderstood Problem. *Environmental Values, 6*, 49-63.

Hearne, V. (1987). *Adam's Task. Calling Animals by Name*. New York: Vintage Books.

Heeger, R. (1993). What is Meant by 'The Turn to Applied Ethics'? In R. Heeger & T. van Willigenburg (Eds.), *The Turn to Applied Ethics* (pp. 9-16). Kampen: Kok Pharos Publishing House.

Henning, C. (2000). *Die evangelische Lehre vom Geist und seiner Person*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.

Hettinger, N., & Throop, B. (1999). Refocusing Ecocentrism: De-emphasizing Stability and Defending Wildness. *Environmental Ethics, 21*, 3-21.

Hirsch Hadorn, G. (1999). Nachhaltige Entwicklung und der Wert der Natur. *GAIA, 8*, 269-274.

Holenstein, E. (1996). *Gott und die menschliche Würde in der schweizerischen Bundesverfassung* (Vol. 5). Zürich.

Hull, D. L. (1965). The Effect of Essentialism on Taxonomy-Two Thousand Years of Stasis. *The British Journal for the Philosophy of Science, XV/XVI*, 314-326; 311-318.

Hull, D. L. (1981). Kitts and Kitts and Caplan on Species. *Philosophy of Science, 48*, 141-152.

Hume, D. (1978). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.

Hume, D. (1999). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.

Huppenbauer, M. (1999). *Schöpfung - kein Blick auf's Ganze, sondern Wahrnehmen des Einzelnen*. Zürich: Evangelische Akademie Baden.

Huppenbauer, M. (2000). *Theologie und Naturethik. Eine schöpfungsethische Auseinandersetzung mit ethisch-normativen Ansätzen umweltverantwortlichen Handelns*. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer GmbH.

Huppenbauer, M. (2002). Der liebe Gott, die Moral und das zweite Pelikanküken. *Zeitschrift für Evangelische Ethik, 46*(1), 42-55.

Ibisch, P. L., Nieder, J., & Barthlott , W. (1998). Artenschutz - zum Problemstand. In W. Korff & L. Beck & P. Mikat (Eds.), *Lexikon der Bioethik* (pp. 216-218). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus,.

Irrgang, B. (1992). *Christliche Umweltethik*. München: Reinhardt, UTB.

Janich, P., & Weingarten, M. (1999). *Wissenschaftstheorie der Biologie*. München: Fink.

Jeon, K., W. (1972). Development of Cellular Dependence on Infective Organisms: Micrurgical Studies in Amoebas. *Science, 176*(June), 1122-1123.

Johnson, L. E. (1992). Toward the Moral Considerability of Species and Ecosystems. *Environmental Ethics, 14*, 145-157.

Jonas, H. (1985). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

Kant, I. (1983). *Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Karr, J. R. (1993). Measuring Biological Integrity: Lessons from Streams. In S. Woodley & J. Kay & G. Francis (Eds.), *Ecological Integrity and the Management of Ecosystems* (pp. 83-104): St. Lucie Press 1993.

Katz, E. (1988). Searching for Intrinsic Value: Pragmatism and Despair in Environmental Ethics. *Environmental Ethics, 10*, 285-288.

Kheel, M. (1985). The Liberation of Nature: A Circular Affair. *Environmental Ethics, 6*, 135-149.

Kheel, M. (1991). Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference. *The Trumpeter, 8*(2, Spring 1991), 62-72.

Kirkpatrick, F. G. (1973). Process or Agent: Models for Self and God. *Thought, XLVIII*(18), 33-60.

Korsgaard, C. M. (1996). Two Distinctions in Goodess. In C. M. Korsgaard (Ed.), *Creating the Kindom of Ends* (pp. 249-274). Cambridge: Cambridge University Press.

Krebs, A. (1999). *Ethics of Nature: a Map*. Berlin: de Gruyter.

Lachmann, R. (1994). *Ethik und Identität. Der ethische Ansatz in der Prozessphilosophie A.N.Whiteheads und seine Bedeutung für die gegenwärtige Ethik.* Freiburg/München: Alber.

Lawton, J. T. (1991). Are species useful? *OIKOS, 62*, 3-4.

Lee, K. (1996). The source and locus of intrinsic value. A reexamination. *Environmental Ethics, 18*, 297-309.

Leimbacher, J. (1988). *Die Rechte der Natur*. Basel: Helbing & Lichtenhahn.

Lenk, H. (1978). Handlung als Interpretationskonstrukt. In H. Lenk (Ed.), *Handlungstheorien - interdisziplinär* (Vol. 2,1, pp. 279-350). München.

Leopold, A. (1949). *A Sand County Almanac. And Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press.

Leopold, A. (1966). *A Sand County Almanac: With Essays on Conservation from Round River*. San Francisco: Sierra Club/Ballantine.

Levins, R., & Lewontin, R. (1985). *The Dialectical Biologist*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Lindeman, R. L. (1942). The Trophic-Dynamic Aspect of Ecology. *Ecology, 23*(4), 399-418.

Lindemann-Matthies, P. (1999). *Children's Perception of Biodiversity in Everyday Life and their Preferences for Species*. Universität Zürich, Zürich.

Link, C. (1989). Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung. In G. Altner (Ed.), *Ökologische Theologie* (pp. 166-195). Stuttgart: Kreuz-Verlag.

Linzey, A. (1976). *Animal Rights. A Christian Assessment of Man's Treatment of Animals*. London.

Loomer, B. M. (1976). S-I-Z-E is the Measure. In H. J. Cargas & B. Lee (Eds.), *Religious Experience and Process Theology*. New York.

Lotter, S. (1996). *Die metaphysische Kritik des Subjekts: eine Untersuchung von Whiteheads universalisierter Sozialontologie*. Hildesheim: Georg Olms Verlag AG.

Luhmann, N. (1986). *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen: Westdeutscher Verlag.

MacIntyre, A. (1984). *After Virtue* (2nd edition ed.). Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court.

Mackie, G. O. (1963). Siphonophores, Bud Colonies, and Superorganisms. In E. C. Dougherty (Ed.), *The Lower Metazoa. Comparative Biology and Phylogeny*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Mackie, J. L. (1981). *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*. Stuttgart: Reclam.

Malamud, R. (1998). *Reading Zoos: Representations of Animals and Captivity*. Basingstoke: MacMillan.

Margalit, A. (2000). *Ethik der Erinnerung*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.

Margulis, L. (1970). *Origin of Eucaryotic Cells*. New Haven: Yale University Press.

Margulis, L. (1981). *Symbiosis in Cell Evolution*. New York: Freeman.

Marietta, D. E. j. (1979). The Interrelationship of Ecological Science and Environmental Ethics. *Environmental Ethics, 1*, 195-207.

Martin, J. N. (1991). Order Theoretic Properties of Holistic Ethical Theories. *Environmental Ethics, 13*, 215-243.

Masters, E. L. (1997). *Spoon River Anthology*. New York: MacMillan Publishing Company.

Maurer, A. V. (1994). *Homo Agens. Handlungstheoretische Untersuchungen zum theologisch-ethischen Verständnis des Sittlichen*. Frankfurt/Main u.a.: Peter Lang.

May, R. M. (1974). *Stability and Complexity in Model Ecosystems*. Princeton: Princeton University Press.

Maynard Smith, J., & Szathmary, E. (1995). *The Major Transitions in Evolution*. Oxford: Freeman Spektrum.

Mayr, E. (1996). What is a Species and What is Not? *Philosophy of Science, 63*, 262-277.

McCann, K. S. (2000). The diversity-stability debate. *Nature, 405*, 228-233.

McDaniel, J. (1983). Physical Matter as Creative and Sentient. *Environmental Ethics, 5*, 291-317.

McDaniel, J. (1986). Christian Spirituality as Opennes to Fellow Creatures. *Environmental Ethics, 8*, 33-46.

Metzinger, T. (Ed.). (1995). *Conscious Experience*. Paderborn: Schöningh.

Merchant, C. (1990). Ecofeminism and Feminist Theories. In I. Diamond & G. F. Orenstein (Eds.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. (pp. (reprinted in List 1993: 1949-1955)). San Francisco: Sierra Club Books.

Merchant, C. (1993). The Death of Nature. In M. E. Zimmerman (Ed.), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology* (Excerpted from Carolyn Merchant (1980): The Death of Nature. New York: Harper and Row ed., pp. 268-283). Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Mill, J. S. (1957). *Utilitarianism*. New York: The Liberal Arts Press.

Moline, J. N. (1986). Aldo Leopold and the Moral Community. *Environmental Ethics, 8*, 99-120.

Moltmann, J. (1985). *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre* (3. Aufl. 1987 ed.). München: Kaiser Verlag.

Moore, G. E. (1903). *Principia Ethica* (reprinted 1922 ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Moore, G. E. (1922). The Conception of Intrinsic Value. In G. E. Moore (Ed.), *Principia Ethica* (pp. 280-298). Cambridge: Cambridge University Press.

Murdoch, I. (1970a). On "God" and "Good". In I. Murdoch (Ed.), *The Sovereignty of Good* (pp. 46-76). London and New York: Ark Paperbacks.

Murdoch, I. (1970b). *The Sovereignty of Good*. London and New York: Ark Paperbacks.

Musschenga, A. W. (1999). Intrinsic Value or Intrinsic Valueing? In M. Dol et al. (Eds.), *Recognizing the Intrinsic Value of Animals* (pp. 97-119). Assen: Van Gorcum & Comp.

Naess, A. (1964/65). Reflection on Total Views. *Philosophy and Phenomenological Research, 25*, 16-29.

Naess, A. (1973). The Shallow and the Deep, Longrange Ecology Movements. A Summary. *Inquiry, 16.*

Naess, A. (1985). Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes. In M. Tobias (Ed.), *Deep Ecology* (pp. 256-270 (reprinted in List 1993: 1924-1938)). San Diego: Avant Books.

Naess, A. (1986). Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World. In S. G. (Ed.), *Deep Ecology for the 21st Century.* (pp. 225-239). Boston: Shambala Publications Inc.

Naess, A. (1987). The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects. *Philosophical Enquiry.*

Naess, A. (1989a). Ecosophy and Gestalt Ontology. *The Trumpeter, 6*(4).

Naess, A. (1989b). *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy.* Cambridge.

Nash, R. F. (1989). *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics.* Madison: The University of Wisconsin Press.

Nelson, J. L. (1995). Health and Disease as 'Thick' Concepts in Ecosystemic Contexts. *Environmental Values, 4,* 311-322.

Nozick, R. (1987). Die Erlebnismaschine. In M. Baumann & H. Kliemt (Eds.), *Glück und Moral* (pp. 20-21). Stuttgart: Reclam.

Nussbaum, M. (1990). Perceptive Equilibrium: Literary Theory and Ethical Theory. In M. Nussbaum (Ed.), *Love's knowledge : essays on philosophy and literature* (pp. 168-194). New York: Oxford University Press.

O'Neil, R. (1997). Intrinsic Value, Moral Standing, and Species. *Environmental Ethics, 19,* 45-52.

O'Neill, O. (1997). Environmental Values, Anthropocentrism and Speciesism. *Environmental Values, 6,* 127-142.

O'Neill, R. V., DeAngelis, D. L., Waide, J. B., & Allen, T. F. H. (1986). *A Hierarchical Concept of Ecosystems.* Princeton: Princeton University Press.

Ott, K. (2000). Stand des umweltethischen Diskurses. Konzept und Entwicklung, Konsense und Dissense, Naturwert und Argumente. *Naturschutz und Landschaftsplanung, 32,* 39-44.

Oyama, S. (1985). *The Ontogeny of Information. Developmental Systems and Evolution.* Cambridge.

Palmer, C. (1998). *Environmental Ethics and Process Thinking.* Oxford: Clarendon Press.

Passmore, J. (1980a). *Man's Responsibility for Nature* (2nd corr. ed. (1st ed. 1974) ed.). London: Duckworth.

Patzig, G. (1981). *Sprache und Logik* (2. durchges. u. erw. Aufl.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Kleine Vandenhoeck-Reihe).

Pfordten v.d., D. (1996). *Ökologische Ethik.* Hamburg: Reinbek.

Phillips, J. (1935). Succession, Development, the Climax, and the Complex Organism: An Analysis of Concepts. *Journal of Ecology, 23,* 488-508.

Pieper, A. (1985). *Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie.* München: C.H.Beck.

Pieper, A. (2000). *Einführung in die Ethik* (4. akt. u. erg. Aufl. (1. Aufl. 1985)). Tübingen, Basel: A. Francke Verlag.

Pieper, A., & Thurnheer, U. (1998). *Angewandte Ethik. Eine Einführung.* München: Beck.

Pimm, S. L. (1984). The Complexity and Stability of Ecosystems. *Nature, 307*, 321-326.

Plumwood, V. (1991). Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism. *Hypatia, IV*(1), 3-27.

Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.

Potthast, T. (1999). *Die Evolution und der Naturschutz*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

Praetorius, I., & Saladin, P. (1996). *Die Würde der Kreatur*. Bern: Bundesamt für Umwelt, Walt und Landschaft.

Precht, R. D. (2000, 8. April). Was sind sie uns wert? Die Tier- und Pflanzenarten auf dem Planeten schwinden. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, pp. I.

Rapport, D. J. (1995). Ecosystem Health: More than a Metaphor? *Environmental Values, 4*, 287-309.

Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia Press.

Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press.

Regan, T. (1981). The Nature and Possibility of an Environmental Ethic. *Environmental Ethics, 3*, 19-34.

Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. London, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul.

Regan, T. (1988). In Sachen Rechte der Tiere. In P. Singer (Ed.), *Verteidigt die Tiere: Ueberlegungen für eine neue Menschlichkeit* (pp. 28-47). Frankfurt: Ullstein TB.

Regier, H. A. (1993). The Notion of Natural and Cultural Integrity. In S. Woodley & J. Kay & G. Francis (Eds.), *Ecological Integrity and the Management of Ecosystems*: St. Lucie Press 1993.

Rehmann-Sutter, C. (1999). Humane Medizin. Kritische Überlegungen zum Menschenbild im Zeitalter der Genetik. In F. Geerk (Ed.), *Kultur und Menschlichkeit. Neue Wege des Humanismus* (pp. 235-259). Basel: Schwabe.

Rehmann-Sutter, C. (2000). Was ist ein Genom? *BioWorld, 5*(3), 8-10.

Remmert, H. (1992 (5. Aufl.)). *Ökologie*. Berlin: Springer-Verlag.

Rescher, N. (1996). *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*. Albany: State University of New York Press.

Ricoeur, P. (1996). *Das Selbst als ein Anderer*. München: Fink Verlag.

Rippe, K. P., & Schaber, P. (Eds.). (1998). *Tugendethik*. Stuttgart: Reclam.

Rodman, J. (1977). The Liberation of Nature? *Inquiry, 20*, 83-131.

Rolston, H. (1982). Are Values in Nature Subjective or Objective? *Environmental Ethics, 4*, 125-151.

Rolston, H. (1988). *Environmental Ethics: Duties and Values in the Natural World*. Philadelphia, PA: Temple University Press.

Rolston, H. (1991). Challenges in Environmental Ethics. In M. E. Zimmerman (Ed.), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*. (pp. 135-157). Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Rolston, H. (1997). Werte in der Natur und die Natur der Werte. In A. Krebs (Ed.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. (pp. 247-270). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Rozzi, R. (1999). The Reciprocal Links between Evolutionary-Ecological Sciences and Environmental Ethics. *BioScience, 49*(11), 911-921.

Rudolph, E. (1991). *Odyssee des Individuums: zur Geschichte eines vergessenen Problems*. Stuttgart: Metzler.
Rust, A. (1987). *Die organismische Kosmologie von Alfred N. Whitehead*. Frankfurt a. M.: Athenäum.
Rutgers, B., & Heeger, R. (1999). Inherent worth and respect for animal integrity. In M. e. a. Dol (Ed.), *Recognizing the Intrinsic Value of Animals* (pp. 41-51). Assen: Van Gorcum & Comp.
Salleh, A. K. (1986). Deeper than Deep Ecology: The Eco-Feminist Connection. *Environmental Ethics, 6*, 339-345.
Salt, G. W. (1979). A Comment on the Use of the Term Emergent Properties. *American Naturalist, 113*(1), 145-148.
Salthe, S. N., B.M. (1989). Ecosystem moral considerability: A reply to Cahen. *Environmental Ethics, 11*, 355-361.
Sander, H.-J. (1991). *Natur und Schöpfung - die Realität im Prozess*. Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang.
Sapp, J. (1994). *Evolution by Association*. Nex York: Oxford University Press.
Schaber, P. (1997). *Moralischer Realismus*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
Scherer, D. (1982). Anthropocentrism, Atomism, and Environmental Ethics. *Environmental Ethics, 4*, 115-123.
Schmid, B. (1996). Wieviel Natur brauchen wir? *GAIA, 5*(5), 225-235.
Schmidt, W. H. (1993). Geist (Altes Testament), *TRE* (Vol. XII, pp. 170-173).
Schubiger, J. (1983). *unerwartet grün*. Darmstadt: Hermann Luchterhand Verlag.
Schweitzer, A. (Ed.). (1990). *Kultur und Ethik* (4 ed. Vol. 2). Zürich: Ex Libris-Verlag.
Sessions, G. (1991). Ecocentrism and the Anthropocentric Detour. In G. Sessions (Ed.), *Deep Ecology for the 21st Century* (pp. 156-183). Boston: Shambhala Publications.
Shrader-Frechette, K. (1989). Ecological Theories and Ethical Imperatives: Can Ecology Provide a Scientific Justification for the Ethics of Environmental Protection? In W. R. Shea & B. Sitter (Eds.), *Scientists and their Responsibility* (pp. 73-104). Canton, MA: Watson Publishing.
Shrader-Frechette, K. (1994). Ecosystem Health: A New Paradigm for Ecological Assessment? *Trends in Ecology and Evolution, 9*, 456-457.
Shrader-Frechette, K. (1996). Individualism, Holism, and Environmental Ethics. *Ethics and the Environment, 1*(1), 55-69.
Shrader-Frechette, K., McCoy, E.D. (1993). *Method in Ecology. Strategies for Conservation*. Cambridge.
Simberloff, D. (1980). A succession of paradigms in ecology: essentialism to materialism and probabilism. *Synthese, 43*, 3-39.
Singer, P. (1975). *Animal Liberation*. New York: Random House.
Singer, P. (1980). *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.
Singer, P. (1984). *Praktische Ethik*. Stuttgart: Reclam.
Singer, P. (1993). *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
Sitter-Liver, B. (1996). Dignitas universalis - Versuch, von der Würde auch nichtmenschlicher Wesen zu sprechen. In H. Holzhey & P. Schaber (Eds.), *Ethik in der Schweiz* (pp. 135-152). Zürich: Pano Verlag.
Sober, E. (1980). Evolution, population thinking, and essentialism. *Philosophy of Science, 47*, 350-383.

Solomon, R. C. (1999). Peter Singer's Expanding Circle: Compassion and the Liberation of Ethics. In D. Jamieson (Ed.), *Peter Singer and his Critics* (pp. 64-84). Bodmin, Cornwall: MPG Books Ltd.

Spaemann, R. (1987). Über den Begriff der Menschenwürde. In E.-W. Böckenförde & R. Spaemann (Eds.), *Menschenrechte und Menschenwürde* (pp. 295-313). Stuttgart: Klett-Cotta.

Steverson, B. K. (1996). On the Reconciliation of Anthropocentric and Non-anthropocentric Environmental Ethics. *Environmental Values, 5*, 349-361.

Stocker, M. (1976). The Schizophrenia of Modern Ethical Theories. *The Journal of Philosophy, 73*(14), 453-466.

Stocker, M. (1996). How Emotions Reveal Value and Help Cure the Schizophrenia of Modern Ethical Theories. In R. Crisp (Ed.), *How Should One Live? Essays on the Virtues* (pp. 173-190). Oxford: Clarendon Press.

Stone, C. (1974). Should Trees have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects. Reprinted in:. In C. Pierce & D. Vn DeVeer (Eds.), *People, Pinguins, and Plastic Trees* (pp. 84-96). Belmont: Wadsworth Inc.

Suchocki, M. H. (1988). *Process Eschatology in Historical Context. The End of Evil.* Albany.

Suchocki, M. H. (1997). Spirit in and through the World. In J. A. Bracken & M. H. Suchocki (Eds.), *Trinity in Process. A Relational Theology of God* (pp. 173-190). New York: Continuum.

Sylvan, R., Bennett D. (1994). *The Greening of Ethics. From Anthropocentrism to Deep-Green Theory.* Cambridge: The White Horse Press.

Taylor, P. W. (1981). The Ethics of Respect for Nature. *Environmental Ethics, 3*, 197-218.

Taylor, P. W. (1986). *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tersman, F. (1993). *Reflective Equilibrium. An Essay in Moral Epistemology.* Stockholm: Almquist & Wiksells International.

Thomashow, M. (1995). *Ecological Identity. Becoming a Reflective Environmentalist.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Tilman, D. (1999). The Ecological Consequences of Changes in Biodiversity: A Search for General Principles. *Ecology, 80*(5), 1455-1474.

Tilman, D., & Downing, J. A. (1994). Biodiversity and stability in grasslands. *Nature, 367*, 363-365.

Trepl, L. (1987). *Geschichte der Ökologie.* Frankfurt: Athenäum.

Trepl, L. (1988). Gibt es Ökosysteme? *Landschaft + Stadt, 20*(4), 176-185.

Tugendhat, E. (1984a). Antike und moderne Ethik. In E. Tugendhat (Ed.), *Probleme der Ethik* (pp. 33-56). Stuttgart: Reclam.

Tugendhat, E. (1984b). *Probleme der Ethik.* Stuttgart: Reclam.

Tuuk, E. v. d. (1999). Intrinsic value & the struggle against anthropocentrism. In M. Dol et al. (Eds.), *Recognizing the Intrinsic Value of Animals* (pp. 29-37). Assen: Van Gorcum & Comp.

Valen, L. v. (1988). Species, sets, and the derivative nature of philosophy. *Biology and Philosophy, 3*, 49-66.

Valsangiacomo, A. (1998). *Die Natur der Ökologie. Anspruch und Grenzen ökologischer Wissenschaften.* Zürich: vdf Hochschulverlag AG, ETH Zürich.

Vollenweider, S. (1996). Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. *Zeitschrift für Theolgie und Kirche, 93*, 163-192.

Waal, F. d. (1996). *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.
Walzer, M. (1990). *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*. Berlin: Rotbuchverlag.
Warren, K. J. (1990). The Power and the Promise of Ecological Feminism. *Environmental Ethics, 12*, 125-146.
Warren, K. J. (1993). Introduction to Ecofeminism. In M. E. Zimmerman (Ed.), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*. (pp. 253-267). Englewood Cliffs: Prentice Hall.
Warren, K. J., & Cheney, J. (1993). Ecosystem Ecology and Metaphysical Ecology: A Case Study. *Environmental Ethics, 15*, 99-116.
Watson, R. A. (1983). A Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism. *Environmental Ethics, 5*, 245-256.
Weber, M. (1996). Evolutionary Plasticity in Prokaryotes: A Panglossian View. *Biology and Philosophy, 11*, 67-88.
Weber, M., & Schmid, B. (1995). Reductionism, Holism, and Integrated Approaches in Biodiversity Research. *Interdisciplinary Science Reviews, 20*(1), 49-60.
Welker, M. (1981). *Universalität Gottes und Relativität der Welt* (2. Aufl. 1988 ed.). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
Welker, M. (1982). Whiteheads Vergottung der Welt. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie, 24*, 185-205.
Weston, A. (1985). Beyond Intrinsic Value: Pragmatism in Environmental Ethics. *Environmental Ethics, 7*, 321-339.
Westra, L. (1994). *The Principle of Integrity*: Rowman & Littlefield Publ. Inc.
White, L. j. (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science, 155*(3767), 1203-1207.
Whitehead, A. N. (1927). *Science and the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.
Whitehead, A. N. (1927). *Symbolism. Its Meaning and Effect*. New York: Macmillan Company.
Whitehead, A. N. (1933). *Adventures of Ideas*. New York: The Free Press.
Whitehead, A. N. (1938). *Modes of Thought*. New York: Macmillan Company.
Whitehead, A. N. (1967). *The Aims of Education and Other Essays*. New York: The Free Press.
Whitehead, A. N. (1978). *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (Corrected Edition ed.). New York: The Free Press.
Whitehead, A. N. (1987). *Prozess und Realität* (H. G. Holl, Trans.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
Whitehead, A. N. (1988). *Wissenschaft und die moderne Welt* (H. G. Holl, Trans.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch.
Whitehead, A. N. (2000a). *Kulturelle Symbolisierung* (R. Lachmann, Trans.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
Whitehead, A. N. (2000b). *Abenteuer der Ideen* (E. Bubser, Trans.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Wilson, E. O. (1974). The perfect society. *Science, 184*, 54.
Wilson, E. O. (1975). *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, Mass.

Wilson, E. O. (1994). *Naturalist*. Washington DC: Island.

Woodley, S., Kay, J., & Francis, G. (Eds.). (1993). *Ecological Integrity and the Management of Ecosystems*: St. Lucie Press 1993.

Worster, D. (1990). The Ecology of Order and Chaos. *Environmental Review, 14*(1-2), 1-18.

Worster, D. (1994). *Nature's Economy. A History of Ecological Ideas. Second Edition (first publ. 1977)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zeide, B. (1998). Another look at Leopold's Land Ethic. *Journal of Forestry, 96*(1), 13-19.

Zweers, W. (2000). *Participating with Nature. Outline for an Ecologization of our World View*. Utrecht: International Books.